CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 3º trimestre 1959. — Imprimatur, nº 2.138.

LA MAISON-DIEU

N° 59

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

AVENT, NOËL, ÉPIPHANIE

Le mouvement liturgique fondé par Dom Lambert Beauduin a cinquante ans, Lettre de S. Em. le cardinal TARDINI, secrétaire d'Etat, à S. Em. le cardinal VAN ROEY, archevêque de Malines 5

Dom JEAN HILD, Moine de Clervaux. — *L'Avent* 10

I.-H. DALMAIS, o. p., Professeur à l'Institut Supérieur de Liturgie. — *Le temps de préparation à Noël dans les liturgies syrienne et byzantine* 25

Dom JEAN GAILLARD, Moine de Saint-Paul de Wisques. — *Noël :* memoria *ou mystère?* . 37

GERMAIN HUDON, o.m.i., Professeur à l'Institut de Pastorale de l'Université d'Ottawa. — *Le mystère de Noël dans le temps de l'Eglise, d'après saint Augustin* 60

Dom JOSEPH LEMARIÉ, Moine de Sainte-Marie de Paris. — *Le baptême du Seigneur dans le Jourdain, d'après les textes scripturaires en usage dans les Eglises d'Orient et d'Occident* 85

Appendice : *Sedro de Ramcho* (de la liturgie syrienne occidentale) 102

Fr. X. WEISER, s. j., Weston College, Mass. (U.S.A.) — *Le folklore de l'Avent et de Noël* 104

*
* *

Y. M.-J. CONGAR. o. p. « *Dum visibiliter Deum cognoscimus* », méditation théologique 132

Addendum : Florilège de textes patristiques sur le thème : Le Christ, révélateur de Dieu. 159

*
* *

A.-M. ROGUET. *Le problème du psautier* 162

A.-G. MARTIMORT. *Travaux de l'abbaye de Saint-Jérôme sur les psaumes* .. 167

BALTHASAR FISCHER. *Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins*, par Dom Pierre SALMON 172

*
* *

Nécrologie

A.-G. M. *L'abbé Charles Rauch (1895-1959)* 174

Le mouvement liturgique fondé par Dom Lambert Beauduin a cinquante ans

Le cinquantième anniversaire du mouvement liturgique fut fêté, le jeudi 23 juillet 1959, à l'abbaye du Mont César qui le vit naître, dans une forme digne de ce qu'il a été et de ce qu'il est devenu.

Le mouvement liturgique est né en Belgique, dans le diocèse de Malines, à l'occasion du Congrès de Malines de 1909, sous l'impulsion de Dom Lambert Beauduin, moine du Mont César et avec le soutien du cardinal Mercier, archevêque de Malines.

Dom Lambert concevait le mouvement liturgique comme le moyen de mettre les richesses de la liturgie à la portée du peuple chrétien. La pastorale liturgique actuelle est bien dans l'esprit du fondateur. Elle est devenue le bien de toute l'Église.

S. Ém. le cardinal Van Roey, archevêque de Malines et successeur du cardinal Mercier, sollicita et obtint du Saint-Père une lettre en cet anniversaire.

En ce jour l'archevêque de Malines vint au Mont César où se tenait la semaine d'études des professeurs de liturgie, groupant neuf pays d'Europe et d'Amérique. En présence des Rmes Pères Abbés de Lophem, d'Afflighem et du Mont César, en présence des dirigeants du C.P.L., le cardinal de Malines lut la lettre ci-dessous du cardinal Tardini, secrétaire d'État de S. S. Jean XXIII.

Une fois de plus, le Souverain Pontife souligne combien l'action de la pastorale liturgique est une affaire d'Église et relève l'heureuse collaboration des deux clergés en cet

apostolat fondamental. Le C.P.L. eut l'honneur et la joie de voir le Saint-Père faire une allusion toute spéciale aux grandes cérémonies de la consécration de la Basilique Saint-Pie-X, à Lourdes. S. Ém. le cardinal-archevêque de Malines, qui promulgua en 1957 un excellent directoire de pastorale sur la messe, se réjouit grandement de cette lettre romaine qu'il présenta ainsi :

Révérendissimes Pères, Messeigneurs,
Révérends Pères, Messieurs,

J'ai tenu à venir assister à cette séance commémorative pour manifester par ma présence le grand intérêt que je porte comme évêque au mouvement liturgique, ainsi que ma profonde reconnaissance envers tous ceux qui se dévouent et se sont dévoués depuis cinquante ans à cet apostolat bienfaisant. Convaincu du bien que le mouvement liturgique a réalisé depuis son origine, j'ai cru de mon devoir de signaler à Notre Saint-Père le Pape cet anniversaire jubilaire, en le priant de daigner s'associer par un acte paternel à cette commémoration.

Ce m'est un honneur et une joie de vous faire part du message important que je viens de recevoir de Son Éminence le Cardinal-Secrétaire d'État de Sa Sainteté.

Segreteria di Stato di Sua Santita.
N. 18388.

Du Vatican, le 14 juillet 1959.

Éminentissime Seigneur,

Votre Éminence présidera le 23 juillet prochain la séance commémorative du cinquantième anniversaire du « Mouvement liturgique », qui se tiendra à l'Abbaye bénédictine du Mont César. A cette occasion Votre

Éminence a sollicité un geste paternel de Sa Sainteté Jean XXIII, qui a volontiers agréé ma requête et m'a confié le soin de vous transmettre, à l'intention de tous les participants de cette cérémonie, ses vives félicitations et ses encouragements bienveillants.

Voici en effet un demi-siècle que le Révérend Père Dom Lambert Beauduin — dont le Souverain Pontife se plaît à rappeler aujourd'hui le zèle incessant et les persévérants efforts — attirait l'attention des membres du Congrès de Malines sur l'importance de la vie liturgique pour les chrétiens et se faisait ainsi, avec l'accord de la haute figure de votre prédécesseur le cardinal Mercier, le promoteur d'un mouvement dont les intentions visaient à la diffusion parmi les fidèles des textes du Missel et à la formation liturgique toujours plus intense du clergé.

Chacun sait assurément la part prise à l'origine de ce renouveau liturgique par plusieurs monastères de l'Ordre bénédictin, particulièrement en Belgique, comme le pape Pie XII, de vénérée mémoire, tint à le rappeler lui-même au début de l'encyclique *Mediator Dei*. Par leur amour profond de l'office divin, par leur connaissance cordiale de la prière de l'Église, enfin par leur obéissance filiale aux prescriptions du Saint-Siège, ces fils de saint Benoît ont su préserver clergé et fidèles d'obstacles qui pouvaient se présenter sur cette route difficile : désaffection pour de vénérables rites, recherche intempestive de la nouveauté ou, en sens inverse, désir exagéré de restaurer par souci d'archéologisme des étapes historiques dépassées. Il faut donc louer hautement les auteurs bienfaisants du Mouvement liturgique d'avoir contribué de façon notoire, selon les pressantes exhortations des Souverains Pontifes de Pie X à Pie XII « à promouvoir les initiatives susceptibles de donner au peuple une plus profonde connaissance de la Sainte Liturgie, de façon qu'il puisse convenablement et plus aisément participer aux rites divins, dans des dispositions vraiment chrétiennes » (Encycl. *Mediator Dei*, *A.A.S.*, XXXIX, p. 587).

Il est cependant un aspect important que Sa Sainteté veut souligner dans le développement de ce mouvement : c'est le travail en commun des deux clergés selon les

directives de la Hiérarchie, puisque aussi bien cela se trouvait déjà en germe à ses débuts au Congrès de Malines, où, comme on l'a déjà noté, des moines ont lancé avec l'appui du Cardinal-Archevêque cette heureuse initiative au cours d'une assemblée diocésaine. Et de fait la collaboration active et de plus en plus étroite que constate de nos jours avec satisfaction le Souverain Pontife entre le clergé séculier et régulier dans la conformité aux règles posées par l'Église semble vraiment un signe plein de promesses et de sainte fécondité pour les âmes. L'an dernier encore, il appréciait, lors de la consécration de la basilique souterraine Saint-Pie-X à Lourdes, la belle ordonnance d'une cérémonie, pourtant longue et peu familière aux chrétiens, ainsi que leur participation unanime aux rites de l'Église grâce aux heureuses indications d'une équipe liturgique qui montra en cette occasion sa compétence.

Une telle célébration permet de mesurer le chemin parcouru depuis cinquante ans! Combien de chrétiens ont pu profiter des trésors contenus dans les offices de l'Église et combien de paroisses ont ainsi retrouvé, grâce aux efforts intelligents de leur pasteur, une vitalité spirituelle autour de l'autel! Et il est consolant de constater la rapidité avec laquelle de telles initiatives se sont répandues bien au-delà des frontières de la Belgique. A qui en douterait, la diversité même des maîtres et des participants de la sixième Semaine d'études destinée aux professeurs de liturgie, au milieu de laquelle se place cette fête jubilaire, en serait une preuve bien convaincante et prometteuse pour l'avenir.

C'est donc dans ces sentiments d'espérance et de gratitude envers la Providence que le Souverain Pontife félicite tous ceux qui, hier et aujourd'hui, ont à cœur de rendre toujours plus vivante la sainte liturgie; il les exhorte à se pénétrer toujours davantage de la riche substance des Documents pontificaux en matière de liturgie et à poursuivre activement leurs efforts pastoraux. A Votre Éminence et à ses collègues dans l'Épiscopat, au vénérable pionnier que fut Dom Lambert Beauduin, à tous ses continuateurs zélés, aux religieux du Mont César, le Père Commun accorde de grand cœur, en gage

des divines grâces et de sa paternelle bienveillance une large bénédiction apostolique.

Daignez agréer, Éminentissime Seigneur, l'expression des sentiments de vénération avec lesquels, en baisant vos mains, je suis heureux de me redire

de Votre Éminence Révérendissime
le très humble, très dévoué et très obéissant
serviteur en Notre-Seigneur,

D. Card. Tardini.

L'AVENT

Une antique tradition chrétienne dit que, chaque année, par le mystère liturgique, le Seigneur conduit son Église jusqu'au seuil de sa Parousie glorieuse et achève déjà, dans la transsituation sacramentelle, la plénitude du temps présent. Des traces de cette tradition semblent se rencontrer d'abord chez Origène[1], qui est sans doute le premier à énoncer le rapport entre le sacrifice du Christ, la messe et la liturgie de l'Église[2]. Mais, à l'époque d'Origène, l'année liturgique, l'année *circa sacramentum*, ne compte encore que les vendredis et les dimanches, Pâques et la Pentecôte : plus exactement, la célébration de Pâques domine seule, comme un haut sommet, sur toute l'année et il n'y a pas trace ni de l'Ascension, ni de Noël, ni de l'Épiphanie, ni d'aucune autre solennité : Pâques est la seule fête, qui se prolonge pendant toute la Sainte Cinquantaine, se terminant avec la Pentecôte.

« Adventus Domini », avènement et anniversaire

Dans son célèbre article sur le genre et la signification de l'antique fête de Pâques[3], Dom Casel a souligné (pp. 41 ss.) que la Vigile pascale des premiers siècles était en quelque sorte dominée par l'attente de l'apparition définitive et glorieuse du divin Ressuscité. C'est justement pour ce motif qu'il n'était jamais permis de terminer la sainte veillée avant minuit. Mais, ce moment une fois passé, on pouvait « avec une assurance renouvelée » (saint Jérôme) célébrer l'offrande eucharistique. Le Seigneur apparaissait alors au milieu des siens d'une manière sacra-

1. Par exemple au troisième livre de son Commentaire sur le Cantique des cantiques.
2. Cf. H.-U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Éd. du Cerf, pp. 91-92.
3. *Art und Sinn der ältesten christ. Osterfeier* (*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 14, pp. 1-78).

mentelle pour les conduire, véritablement, jusqu'au seuil de sa grande Parousie[4].

Cette attente du retour glorieux du Seigneur constitue une des principales caractéristiques de l'authentique piété chrétienne; elle imprime sa marque distinctive tout particulièrement aux premiers siècles : au temps des Apôtres, à l'Église des martyrs, mais également à la grande époque qui a vu naître le cycle liturgique des fêtes et des saisons. Quand, au 4e siècle, ce cycle s'organise davantage et s'enrichit des fêtes de Noël et de l'Épiphanie, ces anniversaires de l'Incarnation ne vont-ils pas également et spontanément se placer dans la perspective du second et glorieux avènement du Seigneur ?

Il importe de remarquer tout de suite qu'à leur origine ces nouvelles fêtes eurent pour objet propre l'avènement du Seigneur dans l'humilité de la chair[5]. C'est précisément ce qui permit de les concevoir comme un *Adventus*, suivant le sens que le paganisme antique et officiel avait donné à ce mot.

D'après cette conception païenne, la divinité venait tous les ans, à jour fixe, habiter dans son temple, dans le lieu de son culte. Ainsi certains temples n'étaient-ils ouverts qu'un seul jour par an — justement ce jour de l'*adventus* de la divinité en question. *Adventus* (ou ces parallèles grecs *épidèmia*, *théophanía*) signifiait non seulement l'acte lui-même de venir (*appropinquatio*), mais également le fait de demeurer[6]. Car cette présence pouvait durer plusieurs jours : on la représentait, on la célébrait solennellement (par un culte plus symbolique que rituel). Souvent l'image ou la statue de la divinité, conservée dans un petit sanctuaire, était, pour la circonstance, transportée dans un temple plus vaste et l'*adventus* prenait alors le caractère et aussi la signification d'un « retour », d'un « anniversaire ». Avec le culte impérial, cette notion s'élargit encore pour désigner l'anniversaire de l'avènement de l'empereur[7]. Ainsi le célèbre calen-

4. Cf. le *donec veniat* de saint Paul (1 Cor., 11, 26) et l'anamnèse de plusieurs liturgies orientales qui rattachent l'avènement glorieux du Seigneur au mystère du culte chrétien (voir D. O. Casel, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 6, pp. 113 sq.).

5. « *Ambo... dies ad manifestationem pertinent Christi* » (saint Augustin, Sermon 204); « *Oportet itaque... huius diei celebrationem, quo est Christus primitiis gentium manifestatus* (= *Épiphanie*), *illius diei celebrationi, quo est Christus ex Judaeis natus* (*Noël*), *adjungere* » (id., Sermon 204, 2). — Sur l'objet liturgique des fêtes de Noël et de l'Épiphanie, voir l'excellent résumé de Mlle C. Mohrmann, *Epiphania* (*Revue des Sciences phil. et théol.*, 1953, pp. 644-670, surtout pp. 659 sq.).

6. *Thesaurus linguae latinae*, I, 837.

7. Baumstark, *Advent* (*Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, 112-118.

drier philocalien de l'année 336 emploie-t-il la formule païenne *Adventus Divi* pour indiquer le jour anniversaire de l'entrée triomphale de Constantin : ceci donc à l'époque même où apparaît à Rome la fête de Noël, l'*Adventus Domini* (en remplacement de l'*adventus* (ou *natalis*) *solis invicti*).

Mot chrétien d'origine païenne[8], *Adventus* désigne donc de la façon la plus obvie l'anniversaire de la Nativité du Seigneur et de sa manifestation dans le temple de sa chair, son « retour » et de sa manifestation dans le temple de sa chair, son « retour » (*visitatio*), pour nous rappeler des expressions qui se sont maintenues dans nos oraisons de Noël et de l'Avent[9].

« Adventus », préparation et attente

Les solennités de l'*Adventus Domini*[10] se répandirent rapidement et simultanément en Orient et en Occident, au point que saint Augustin put déjà considérer leur célébration comme un signe de l'unité de foi dans l'Église universelle[11]. Au fur et à mesure qu'elles prirent une importance croissante, s'organisa aussi un temps qui les préparait et comme ce temps recevait d'elles toute sa signification, il finit par en porter également le nom et par s'appeler *adventus*, « avent ».

Mais l'Avent primitif fut seulement une préparation pieuse et ascétique à la fête de Noël (ou de l'Épiphanie). Il préparait à la célébration de l'anniversaire de la Nativité du Seigneur, et sa conception extrêmement simple correspondait bien à l'objet même des fêtes de l'*Adventus Domini*. Si l'institution de ces fêtes elles-mêmes résulta à la fois du développement normal du cycle liturgique et de la profonde évolution politique et religieuse de cette époque, il n'en va pas exactement de même pour l'apparition de l'Avent. Les origines de ce « temps » liturgique,

8. Dans son acception liturgique, uniquement, bien que les traductions latines de la Bible l'aient emprunté également pour rendre des termes grecs comme ἔλευσις et εἴσοδος, παρουσία et ἐπιφάνεια (cf. Baumstark, *loc. cit.*, 119).

9. *Gratia tuae visitationis* (3e dimanche de l'Avent); *Adventus tui consolationibus sublevemur* (mercredi des Quatre-Temps); *ex tua visitatione consolemur* (samedi des Quatre-Temps); *nova nativitate liberemur* (*ibid.*); *tui adventu laetifica* (*ibid.*); *novitas natalis* (Noël, 2e postc.), etc.

10. Le premier texte qui désigne l'Épiphanie comme *adventus* serait le fragment de saint Hilaire (voir note 16); on retrouve cette appellation encore au 9e siècle, chez Amalaire de Metz, parlant de l'Avent comme « *praeparatio adventus Domini* » (PL, 105, 1218).

11. Saint Augustin, *Sermon* 202 (PL, 38, 1033).

si obscures qu'elles soient pour les historiens, se situent davantage dans le sillage psychologique de la piété chrétienne. Comme le remarquait déjà Dom Lambert Beauduin[12], les premiers vestiges de l'Avent remonteraient sans doute à l'époque même où surgirent les solennités de Noël; tout un ensemble de circonstances devait en faire naître l'idée : historiquement, la naissance du Sauveur avait été préparée par une longue attente de l'ancien peuple de Dieu, — liturgiquement le Carême, préparatoire à la grande fête de Pâques, avait reçu (à cette même époque) une structure parfaite, conforme aux aspirations religieuses du temps, — psychologiquement, le mystère de Noël prenait une importance si grande qu'on dut éprouver le désir de faire précéder les nouvelles solennités d'une période de préparation semblable à celle de Pâques et de nature à évoquer surtout la longue attente des patriarches et des prophètes de l'Ancien Testament[13]. Ceci paraît d'autant plus vrai qu'à Rome l'Épiphanie (et la fête de Noël encore moins) ne sera jamais jour de baptême (comme en Orient) et que l'Avent y revêtira toujours un caractère *prophétique*, soulignant une différence intentionnelle et profonde avec le Carême.

En Orient et en Gaule aussi, la célébration du baptême fut seulement d'ordre secondaire dans la liturgie de l'Épiphanie[14]. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'un jour de baptême suppose traditionnellement[15] une période de préparation à laquelle la communauté entière s'associe par un effort ascétique (jeûne et prière). Or, c'est précisément cette préparation (baptismale) à l'Épiphanie qui semble avoir donné naissance à la première forme de l'Avent (dont le berceau se trouve donc, non pas à Rome, mais en Gaule, ou en Espagne). Et ce qui imprime à ce premier Avent sa marque caractéristique, ce n'est pas le dynamisme de la piété liturgique, mais le souci d'ascèse chrétienne. Toutefois, d'après les rares documents[16] qui attestent cette

12. Dom L. Beauduin, *Notre piété pendant l'Avent* (1919), p. 3.

13. Le solennel répons *Aspiciens a longe*, cet « épisode du drame antique » (Batiffol) que nous chantons après la première leçon du premier dimanche de l'Avent, résume et anime admirablement toute cette attente du peuple juif, depuis son élection jusqu'à saint Jean-Baptiste; il correspond bien à la piété primitive de l'Avent.

14. C. Mohrmann, *op. cit.*, p. 653.

15. Saint Grégoire le Grand établira que dans le cas où il faut baptiser en dehors de Pâques, une préparation de quarante jours est nécessaire (*Epist.* 8, 23; PL, 77, 925).

16. Parmi les auteurs qui parlent de ce premier Avent gallo-espagnol et qui en étudient les témoignages historiques, il convient de citer Dom Cabrol, *Avent* (*Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, II, 3223 sq.), le R. P. J.-A. Jungmann, *Advent und Voradvent*, dans son ouvrage *Gewordene Liturgie*, pp. 232-294; A. Baumstark, *Advent*

période préparatoire à l'Épiphanie (jour de baptême), il faut conclure avec le R. P. Jungmann (*l. cit.*, p. 237) qu'il s'agit bien d'un Avent primitif et officiel de l'Église gallo-espagnole (sans doute à une époque où la fête de Noël n'y existait pas encore).

Un siècle plus tard seulement, de nouveaux témoignages se rencontrent : ils montrent que l'Avent gallican [17] a traversé entretemps une profonde évolution. Il a parcouru une étape importante, mais on ne peut pas dire à quel moment, ni préciser si elle fut lente ou rapide. Il paraît cependant établi qu'à la fin du 5e siècle, où se placent les premières attestations, on se trouve déjà en présence d'un second type de cette nouvelle forme de l'Avent gallican. On ne parle plus de trois semaines, mais de quarante jours qui commencent à la Saint-Martin [18]. Il sagit d'un

(*Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 119 sq.), ainsi que le R. P. Croce, s.j., dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1952, t. 74, pp. 277-317.

Les documents qu'il convient de mentionner brièvement pour mieux situer cette première étape historique de l'Avent, sont les suivants :

1° Le fragment de saint Hilaire (CSEL, 65, 15 sq.), à dater après 360 (à la seule condition qu'il soit authentique), parle de trois semaines préparatoires à l'anniversaire de la venue du Seigneur (*Ecclesiæ Salvatoris Adventum annuo recursu per trium septimanarum secretum spatium sibi indicavit*). Dom Cabrol et Dom B. Botte ont déjà fait remarquer que ces trois semaines, qui allaient jusqu'à l'Épiphanie, devaient commencer le 17 décembre et coïncidaient donc avec le début des Saturnales et d'autres réjouissances païennes de ce moment de l'année (*Natalis Invicti*, Kalendes de janvier).

2° Le quatrième canon du Concile de Saragosse, en 380, parle aussi de trois semaines préparatoires à l'Épiphanie (Mansi, 3, 624). Le texte est peut-être plus vague que celui du fragment de saint Hilaire, mais à en prendre la substance, il en résulte que pendant ce temps qui précède l'Épiphanie, il ne convient pas de courir çà et là, mais de rester pieusement chez soi pour pouvoir prendre part aux réunions quotidiennes à l'église.

3° Ce canon du Concile de Saragosse se trouve appuyé par une pièce que Dom Germain Morin découvrit dans le codex 190 de Saint-Gall (*Revue Bénédictine*, t. 40, pp. 289-310). Il s'agit d'une lettre qu'une pieuse Gauloise écrivit à son amie, une femme mariée, pour l'engager à se retirer dans un monastère pour passer ces trois semaines de préparation à l'Épiphanie. Que l'on fasse pareille recommandation, cela paraît déjà corroborer la thèse d'après laquelle ces semaines d'ascèse et de prière intensifiée devaient réagir contre les Saturnales et autres réjouissances autour du nouvel an.

17. En Espagne, il faudra attendre le 7e siècle pour retrouver de nouvelles traces de l'existence de l'Avent. Saint Isidore de Séville († 636), énumérant les jours de fête et de jeûne de l'année, n'en parle pas encore (PL, 83, 774).

18. Le premier témoin est la liste des jeûnes ecclésiastiques de l'évêque Perpetuus de Tours († 490) qui nous est transmise par Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, X, 21, 6; MGH *Script. rer. merov.*, 1, 445;

véritable « carême d'hiver » (Dom Cabrol). C'est si vrai qu'un peu plus tard, en 583, le Concile de Mâcon ordonne de jeûner pendant ce temps suivant ce qui est établi et de célébrer la liturgie comme en Carême — *quadragesimali ordine* — (MGH, *Concilia* 1, 157).

A propos de ce « Carême de la Saint-Martin » il importe de noter qu'à son origine ce fut encore une préparation à l'Épiphanie, puisque les quarante jours, comptés par semaines (à la façon orientale, où le dimanche et le samedi sont exceptés), vont exactement jusqu'à la veille de cette fête (Jungmann, p. 247 ss.). Il en résulte que, d'une manière ou d'une autre, ce « carême » se rattache toujours aux trois semaines de la forme primitive et que celle-ci a donc évolué dans un sens analogue à celui du grand Carême pascal de Rome qui, lui aussi, étendit sa durée de trois semaines à quarante jours. Mais à l'époque de nos témoins, de Perpetuus de Tours tout d'abord, il n'est déjà plus question que de trois jours de jeûne par semaine et le « Carême de la Saint-Martin » se termine à Noël.

On peut maintenant se demander si, dans cette nouvelle forme de l'Avent gallican, les pratiques ascétiques prenaient toujours la première place, comme à la fin du 4e siècle. Il semble que le jeûne n'en fut pas la pratique essentielle et décisive[19]. D'une façon habituelle, on jeûnait déjà deux fois par semaine. Les moines de Saint-Benoît avaient un « carême » (préparatoire à Pâques) qui allait depuis la mi-septembre jusqu'au dimanche de la Résurrection et comportait un jeûne quotidien (à l'exception sans doute des dimanches et jours de fête). Quand nous posons aujoud'hui la question de savoir si l'Avent est un temps de pénitence ou de joie, nous posons tout simplement un faux problème, du point de vue historique; nous transposons nos conceptions actuelles à une époque qui n'opposait pas le jeûne à la joie. Saint Benoît[20] voulut que ses moines observent le Carême dans la joie du Saint-Esprit et, avant lui, saint Léon prêcha la même chose à tout le peuple chrétien. Il semble que la seconde forme de l'Avent gallican, « ascétique » par tradition, fut surtout un temps consacré à une vie chrétienne plus intense et dans laquelle la liturgie jouait un rôle peut-être aussi important qu'au temps du Carême préparatoire à la fête de Pâques[21]. Avec l'importance

cf. PL, 71, 1072). Cette liste ordonne de jeûner trois fois par semaine, depuis la Saint-Martin jusqu'à Noël. — A partir du 6e siècle les documents sur le Carême de la Saint-Martin deviennent relativement nombreux.

19. F. Nogues, *Questions liturgiques et paroissiales*, 1935, pp. 257 sq.

20. Saint Benoît, *Regula*, ch. 49; saint Léon, *Sermons sur le Carême*, I, 2, et IV, 1, 6.

21. On reprenait probablement les formulaires du Carême gallican

croissante de la fête de Noël, à la fin du 5e siècle déjà, la question de la durée de l'Avent devait se poser à nouveau. Allait-on l'avancer encore une fois, afin d'obtenir quarante jours de préparation à Noël, ou bien allait-on se contenter de simplifier les choses? Les solutions adoptées furent extrêmement variées. On peut dire que la tendance provenant des milieux monastiques voulut avancer le « Carême » de Noël en fixant son commencement au début du mois de novembre. Ce fut déjà le cas de la *Regula virginum* de saint Césaire d'Arles[22]. En Espagne on adopta probablement l'usage oriental qui, avec le 7e siècle au moins, se contentait de compter simplement quarante jours avant Noël, fixant le commencement de son jeûne préparatoire au 15 novembre. En Gaule on parlait alors plus généralement de six semaines avant Noël, se référant sans doute au Carême pascal, mais en s'inspirant également de l'usage milanais et romain.

A Rome, en effet, les choses se sont passées différemment : on n'y trouve aucune préparation ascétique à la fête de Noël (et encore beaucoup moins à celle de l'Épiphanie). Dans l'Italie du Nord, un jour de jeûne avant Noël est déjà attesté vers 383, par Filastre de Brescia (*Div. haer.*, 149). Saint Augustin écrit que la même pratique se rencontre dans l'Afrique du Nord (*Epist.* 65). Mais autour de 460, saint Léon ne laisse pas encore entrevoir un usage semblable à Rome. Les plus anciens documents romains concernant l'Avent sont des documents liturgiques. Le Sacramentaire léonien ignore encore l'existence d'une préparation à Noël, le Gélasien, cependant, connaît ce qu'on a appelé la première forme de l'Avent romain. Peut-être convient-il de mentionner aussi le Codex de Fulda, daté de 546, qui contient la première liste d'épîtres pour le temps de l'Avent (à Capoue). On peut donc conjecturer qu'à Rome la liturgie de l'Avent est née vers le milieu du 6e siècle et qu'elle a pris son premier développement peu de temps après. Sous quelles influences ? Dans quel sens et dans quelles intentions ? Toutes les données sur ces questions nous manquent, mais on a l'impression très nette que tout s'est passé, à ce moment et jusqu'à saint Grégoire le Grand, avec beaucoup de discernement et un sens parfait de la mesure[23].

(Jungmann, *loc. cit.*, p. 259), du moins en semaine. Les vestiges de l'ancienne liturgie gallicane présentent des formulaires de messe pour le temps de l'Avent, mais habituellement sans précisions. Souvent il n'y en a que deux ou trois et réservés aux dimanches.

22. Saint Césaire d'Arles, *Regula virginum* (Éd. de Dom Morin, p. 23).

23. Il semble que les réflexions du R. P. W. Croce (dans *Zeitschrift*

A Rome l'institution de l'Avent et son évolution répondirent à des conceptions liturgiques rigoureuses et à des intentions très précises chez les papes eux-mêmes. Mais il y eut, comme l'a bien montré le professeur Antoine Chavasse[24], deux traditions textuelles différentes, deux formes successives avec des types variés et d'inégale valeur. La forme primitive de l'Avent romain — celle du Sacramentaire gélasien — compta six dimanches avant Noël et la seconde, qui date de saint Grégoire le Grand, en garda seulement quatre. Pour réduire ainsi le temps de l'Avent d'un tiers, saint Grégoire a pu s'inspirer de l'usage de Capoue, suivant ce que pense le professeur Chavasse (*l. c.*, p. 414). Sans doute le célèbre pape réformateur voulut-il simplifier les choses, mais peut-être voulut-il aussi marquer davantage la différence entre l'Avent et le Carême.

L'Avent romain évoluera encore beaucoup après saint Grégoire, surtout au moment où il rencontrera la tradition gallicane. Il suffit de noter ici qu'à la fin du 7e siècle on essaya de simplifier encore plus, car les documents laissent l'impression qu'on voulut réduire la durée de l'Avent en la limitant au mois de décembre[25].

Ce qu'il importe de souligner maintenant, c'est le fait qu'à Rome l'Avent fut dès son origine une institution sur le plan liturgique, alors que partout ailleurs il eut des considérations ascétiques pour point de départ et pour normes de son évolution. L'originalité de Rome fut d'instituer son Avent en fonction de Noël (et non pas de l'Épiphanie), de créer un Avent liturgique au moment même où partout ailleurs il y avait déjà un Avent ascétique, d'organiser enfin sa préparation de Noël dans un rapport profondément liturgique avec la fête.

Tant que Noël resta une fête de second rang[26], le temps *ante adventum* (suivant la formule en usage) fut seulement *une préparation* à la célébration de la Naissance du Seigneur. Cela ressort encore aujourd'hui de nos oraisons de l'Avent qui nous sont restées de cette époque[27]. Mais à partir du 7e siècle (et en Gaule déjà au 6e), Noël prit une importance croissante, jusqu'à

für kathol. Theologie, 1954, fasc. 3), parlant d'un Avent inachevé dans son évolution, lacuneux et imparfait, ne s'appliquent guère qu'à des types tardifs ou secondaires et à des infiltrations étrangères.

24. A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien*, pp. 412-426.

25. Pour tous les détails de cette évolution historique, voir la magistrale étude de M. A. Chavasse.

26. Noël et l'Épiphanie furent partout des fêtes de second rang, mais à Rome plus longtemps qu'ailleurs.

27. Ces oraisons proviennent du vieux sacramentaire grégorien, mais elles ont passé par la filiation de l'*Hadrianum*, un sacramentaire que le pape Hadrien fit envoyer à Charlemagne entre 772 et 795.

prendre parfois le pas sur la fête de Pâques elle-même, et c'est alors que l'Avent reçut également une certaine solennisation et changea d'objet : temps de préparation, il devint *temps d'attente*. Au lieu de préparer seulement à l'anniversaire de la Nativité du Seigneur, il envisageait maintenant surtout son retour glorieux à la fin du monde : en le célébrant, on attendait le Jugement et la Parousie. Le Missel de Bobbio (fin 7e siècle ?) semble être le premier grand témoin de cette évolution du temps de l'Avent.

Mais comment cette évolution, ou ce glissement, s'explique-t-elle ? C'est relativement simple : on a oublié ou perdu de vue le sens antique du mot *adventus*; ce mot n'est plus compris dans sa signification ancienne, empruntée au vocabulaire religieux du paganisme officiel, et on l'entend au sens biblique et eschatologique de *Parousie*, d'avènement final et glorieux. C'est cette acception qui passera désormais dans la liturgie [28].

Ajoutons tout de suite que Noël [29] apparut aussi comme fête du Christ-Roi (*Dies Christi*) : on l'acclamait non seulement dans l'humble avènement de sa naissance, mais aussi dans son avènement glorieux à la fin du monde. Et ici la liturgie se trouva certainement devancée par les sermons des Pères de l'Église, par ceux de saint Léon et de saint Maxime de Turin particulièrement [30].

Dès lors, en célébrant l'Avent, on n'a plus guère devant les yeux l'*adventus annuo recursu* dont parle le fragment de saint Hilaire, bien que dans la tradition textuelle et surtout dans le contenu de la liturgie elle-même, le mystère de l'avènement du Seigneur survive toujours, réellement, suivant la foi antique de l'Église. Si Noël n'est plus compris comme *Adventus*, au sens d'autrefois, le mot cependant ne se perd pas : il désigne désormais le temps qui prépare la fête et c'est bien lui que nous traduisons en parlant de l' « Avent ». Les dimanches « avant Noël », *ante natale Domini* (Grégorien) ou *de Adventu* (Gélasien), deviennent dimanches « dans l'attente du Seigneur qui vient », *in adventu*

28. Par exemple dans les litanies des saints où l'invocation *per adventum tuum* passe avant la mention de la Nativité. Il semble que ces invocations suivent l'ordre des fêtes inscrites au calendrier liturgique et « adventum » désigne alors le mystère de l'Avent, sans préciser. A la fin de cette série d'invocations se trouve encore la mention du Jour du Jugement.

29. Et l'Épiphanie pareillement, les deux fêtes se complétaient comme une seule et grande solennité.

30. « Supergreditur enim illius temporis festivitatem nostra solemnitas; siquidem tunc stupuerunt illi tantum nascentem Dominum, nos illum suscipimus nascentem, resurgentem pariter, et regnantem » (Maxime de Turin, *Sermo 3 de Natali Domini*, PL, 57, 541).

(Bobbio), s'il est permis de se servir de ces formules[31] pour mieux saisir le profond changement qui s'est opéré et qui s'affirmera surtout avec l'époque carolingienne.

Cette même époque verra la fusion des traditions liturgiques romaines et gallicanes. L'Avent romain ressentira l'influence des conceptions ascétiques répandues en Gaule, mais sans subir de modifications dans sa forme et sa structure : l'Avent que nous hériterons de ces temps bien reculés, soulignera toujours les deux grands aspects liturgiques d'une préparation à l'anniversaire de la naissance du Seigneur (son premier avènement) et d'une attente de sa Parousie (son second avènement).

Le mystère de l'Avent

L'esquisse historique que nous venons de terminer, n'a pas d'autre but que de « situer » le mystère de l'Avent, ou bien le « sacrement de l'Avent », suivant saint Bernard, disant que l'Église ne célébrerait pas l'Avent avec tant de piété s'il ne s'y cachait pas un grand sacrement, *nisi lateret in eo aliquod magnum sacramentum*[32]. Et suivant un excellent interprète de la pensée de l'Abbé de Clairvaux, ce sacrement de l'Avent est bien le *sacramentum*, le *mysterium* dont parle saint Paul aux Éphésiens (1, 9-10)[33]. C'est donc également le mystère de la liturgie entière, telle que nous la célébrons « jusqu'à ce que revienne le Seigneur » (1 Cor., 11, 26). C'est un « jaillissement qui est en même temps soif » (von Balthasar).

La profonde évolution qui, tardivement, s'est opérée dans la notion et l'intelligence de l'Avent, fut un « glissement », si l'on se tient à une observation purement extérieure des choses et des événements. Mais, en réalité, au regard de la foi surtout, ce fut bien plutôt un enrichissement, une évolution authentique, un développement parfaitement valable, même s'il fut obtenu par des facteurs qui, humainement, sembleraient douteux : oubli d'une ancienne tradition, trop de complaisance pour la théologie des empereurs[34].

Nous avons déjà fait allusion aux sermons des Pères de l'Église

31. La préposition *in* marque l'actualité du mystère liturgique et rappelle le célèbre « hodie » des grandes fêtes de l'année : *in Nativitate Domini, in Ascensione Domini*, etc.

32. Saint Bernard, *Sermon 1 sur l'Avent*, 1.

33. Dom T. Merton, *Le sacrement de l'Avent dans la spiritualité de saint Bernard (Dieu Vivant*, 23, p. 25). Il convient de signaler particulièrement tout cet article de Dom Merton (pp. 23-43).

34. Cf. J.-A. Jungmann, s.j., *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter (Z. f. kath. Theol.*, 1947, t. 69, pp. 36-99).

qui, à Noël et à l'Épiphanie, célébrèrent non seulement le rappel liturgique de la première venue du Seigneur, mais également son triomphe au ciel, prélude de son second et glorieux avènement : « Nous entrons déjà dans notre héritage éternel... et celui que les mages vénérèrent dans le berceau, nous l'adorons comme Seigneur tout-puissant dans le ciel » (S. Léon, Serm. 2 sur l'Épiph.). Saint Maxime de Turin répète la même pensée : « Nous ne cherchons plus le Christ pleurant dans la crèche, mais nous l'adorons comme roi dans le ciel » (Serm. 12 sur l'Épiph.). Nous retrouvons là cette piété « eschatologique » dont nous disions au commencement toute l'importance. Et dans le sillage de tels sermons, d'une telle doctrine spirituelle, un Avent *liturgique*, traçant la courbe de son histoire, devait bientôt s'élever jusqu'à l'évocation et l'attente du retour glorieux, puisque la tradition affirmait clairement que chaque année, par la sainte liturgie, le Seigneur conduit son Église jusqu'au seuil de la Parousie.

En ouvrant les vieux lectionnaires liturgiques, on remarque qu'à l'époque du haut moyen âge l'évangile du premier dimanche de l'Avent raconte l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem (Mt., 21, 1-17)[35]. Cette péricope, qui inaugure l'Avent aussi bien que la semaine sainte[36], montre le Seigneur « qui vient » à la fois dans l'humilité et la gloire, comme serviteur et comme roi, comme homme et comme Dieu. Dans la liturgie, cette image s'anime et prend vie : c'est tout le mystère de l'Avènement du Seigneur qui y apparaît à la fois comme une annonce, une promesse, et un accomplissement mystérieux; tout le mystère de l'Avènement du Seigneur s'y révèle, depuis sa première venue, qui répondit à la grande attente messianique de l'ancien peuple élu, jusqu'à son retour glorieux qui doit combler l'espérance de l'Église, en passant aussi (et c'est très important) par une évocation du mystère de l' « apophanie » pascale. Dans le sens de l'Avent primitif, cette lecture évangélique évoquait donc l'*adventus* royal et divin, qui se renouvelle tous les ans à Noël et à l'Épiphanie, que la liturgie attend et prépare de longue date, tout en préparant et en attendant aussi la Parousie.

Regem venturum Dominum, venite, adoremus! chantons-nous à l'invitatoire des premières semaines de l'Avent[37]. A partir du

35. La liturgie de Milan, qui compte six dimanches de l'Avent, a conservé cette péricope au quatrième dimanche.

36. Dimanche des Rameaux (bénédiction des palmes).

37. Voir A. Manser, o.s.b., *Christkönigszüge im römischen und benediktinischen Adventsgottesdienst* (dans *Heilige Ueberlieferung*, pp. 124-135); Dom Casel, *Mysterium des Kommenden* (*passim*); Theophora Schneider, o.s.b., *Der Advent des Königs* (*Weihnachtsbrief der Abtei Herstelle*, 1950, pp. 3-17).

troisième dimanche, le glorieux anniversaire approche et la vision eschatologique de l'Église s'intensifie également : *Prope est jam Dominus, venite, adoremus!* A la Vigile de Noël, cette attente semble déjà tenir son objet : *Hodie scietis, quia veniet Dominus et mane videbitis gloriam eius!* Mais dans la nuit de Noël, tout change : on a l'impression qu'il n'est plus question d'un avènement glorieux quand l'invitatoire chante l'humble naissance du Christ : *Christus natus est nobis, venite, adoremus!* N'avons-nous pas là tout le réalisme mystique et sacramentel qui caractérise la célébration de la Vigile pascale, depuis ses origines ? On attend le Seigneur ressuscité, son apparition définitive, mais à minuit, quand l'heure de la Résurrection est passée, on célèbre l'anniversaire sacré par la première messe pascale. Ainsi en est-il de l'Avent qui ne fait plus qu'un avec Noël : l'Église attend le Christ-Roi venant dans sa gloire et parachevant son mystère sauveur, mais à Noël, à l'heure qui rappelle sa naissance, elle commémore solennellement celle-ci et célèbre l'annniversaire de son avènement dans l'humilité de la chair. Et, en même temps, elle continue imperturbablement sa vision eschatologique du mystère du Christ, qui est inséparable de sa piété liturgique.

Le jour de l'Épiphanie, l'annonce des fêtes montre comment, d'un cycle annuel à l'autre, la Parousie est attendue pendant qu'on ne cesse de célébrer les saints anniversaires des œuvres du salut. On rappelle d'abord les fêtes de Noël : « Frères très chers, vous savez qu'avec le secours de Dieu nous nous sommes réjouis de la Nativité de notre Seigneur Jésus-Christ. Nous vous annonçons de même la joie de la Résurrection. » On proclame alors la date de la Septuagésime, du mercredi des cendres, du jour de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, et l' « indiction » se termine avec l'annonce du premier dimanche de l'Avent : *Dominica prima Adventus Domini nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum*[38]. Avec une telle vision des choses, il est clair que nous vivons dans un Avent perpétuel, jusqu'à ce que revienne le Seigneur. Il y a une proximité infinie, mais qui permet aussi le mouvement, car l'économie du salut est histoire et mystère; il y a une proximité, la Parousie, qui se révèle à la fois comme une présence et un avenir, comme une venue (*adventus*) et une attente. Dans la mystique de l'Avent le Christ apparaît comme quelqu'un qui est toujours là et qui, en même temps, ne cesse d'arriver et d'être attendu. Et le chrétien, qui vit cette mystique, « est un homme qui attend le Christ » (Card. Newman).

38. A partir d'un texte comme celui-ci se poserait la question de l'Avent comme commencement du cycle liturgique.

Si, au cours de la célébration de l'Avent, nous reprenons les textes de l'Ancien Testament pour lire, chanter et prier en quelque sorte avec l'ancien peuple de Dieu rempli de l'attente messianique, ce n'est certainement pas « en nous replaçant dans la situation de l'humanité non rachetée, mais avec la certitude que le Messie est déjà venu; nous préparons nos âmes à le recevoir et nous cherchons dans l'exemple des Justes de l'Ancien Testament, dans leur piété, dans leurs sentiments, dans leur espérance, le meilleur modèle à imiter pour créer en nous les dispositions favorables[39] ».

Avec bien plus de raison, la liturgie évoque également les événements importants qui ont précédé, préparé et annoncé la Nativité du Seigneur : l'Annonciation et la Visitation de la Sainte Vierge, la naissance et la prédication de saint Jean-Baptiste. Ce sont là des « faits » sauveurs que la liturgie « inscrit » pour ainsi dire dans son mystère de l'Avent, parce qu'ils sont appelés à nous communiquer toujours la grâce de celui qui doit venir et qui vient. Si, d'une façon privilégiée, la liturgie évoque Isaïe, Jean-Baptiste et la Sainte Vierge, c'est que leur mission n'est pas achevée et doit se continuer toujours dans l'Église, surtout pendant le temps symbolique et particulièrement efficace de l'Avent.

« Quant à moi, dit Origène, je pense que le mystère de Jean, encore aujourd'hui, s'achève dans le monde » (*In Luc.*, 4). C'est l'Église qui doit continuer cette triple mission du prophète, du précurseur et de la Mère de Dieu; elle doit la continuer, jusqu'à ce que la plénitude des temps soit accomplie et qu'il n'y ait plus d'attente, plus d' « Avent », dans le sens où le mystère de l'Avent coïncide avec le mystère du temps et de l'histoire. Dans sa mission prophétique, l'Église de l'Avent annonce le Jugement, elle l'anticipe déjà, car « le jugement est la manifestation de ce que les choses sont aux yeux de Dieu, c'est-à-dire de ce qu'elles sont réellement » (R. P. Daniélou); en continuant le mystère du Précurseur, elle « marche à la vérité » (Origène) et rappelle l'urgence de l'espérance et de l'attente. Car « l'attente est la fonction chrétienne par excellence et le trait le plus distinctif peut-être de notre religion... Chrétiens, chargés, après Israël, de garder toujours vivante sur la terre la flamme du désir, vingt siècles seulement après l'Ascension, qu'avons-nous fait de l'attente » ? C'est ainsi que s'exprime le P. Teilhard de Chardin, un fils du ciel et de la terre, dont la vocation fut bien celle d'un « précurseur ».

39. Dom Casel, *Le mystère du culte*, p. 137. Cf. Albael de Rivel, PL, 195, 209.

A la suite des prophètes, l'Église de l'Avent doit faire désirer l'avènement du Seigneur, à la suite du Précurseur elle doit « marcher devant lui », à l'exemple de la sainte Vierge (vierge, épouse et mère), elle doit aussi l'accueillir par l'accomplissement de la volonté de Dieu et par la charité, sa prière et ses sacrements, elle doit préparer la naissance du Seigneur dans les cœurs. Ainsi la vie de l'Église se trouve pleinement « engagée » dans le mystère de l'Avent. « Filius tecum ad condendum in te mirabile sacramentum » (saint Bernard).

Ce mystère de l'Avent se présente donc à la fois comme une venue et une attente. C'est la venue du Christ, qui s'accomplit en même temps qu'elle est en train de s'accomplir : elle s'accomplit sans cesse et son accomplissement ne sera jamais achevé avant la Parousie. Le sacrement de l'Avent est, suivant saint Bernard, le mystère de la présence du Christ dans le monde, en tant qu'il en est le sauveur : « Au milieu de vous, il y a quelqu'un que vous ne connaissez pas », dit l'Évangile (Jn, 1, 26) du troisième dimanche de l'Avent. Les quatre semaines de l'Avent liturgique sont un symbole, un symbole vraiment efficace, de cet intervalle qui va depuis la naissance du Seigneur jusqu'à son apparition glorieuse, de cet intervalle toujours comblé et toujours ouvert. (Cf. l'évangile du troisième dimanche de l'Avent), où s'inscrit la marche de l'homme en quête de Dieu, « cherchant toujours celui qui est trouvé... et qui comble celui qui cherche pour qu'il cherche encore et trouve en plénitude » (saint Augustin, *In Joann.*, tract. 63, 1).

C'est dans ce sens qu'on a souvent parlé, surtout depuis saint Bernard, de « trois avents », de trois avènements du Seigneur. La spiritualité chrétienne a retenu cette manière de s'exprimer qui trouve dans la liturgie elle-même sa meilleure justification. Entre le premier et le dernier avènement du Seigneur se place, en effet, son avènement dans les cœurs et dans les âmes, le « deuxième avènement » où le Christ, attendu dans notre vie présente, arrive par sa grâce et exerce son action en nous, si bien que nous ne le chercherions pas si nous ne l'avions pas déjà trouvé (saint Augustin). Tout notre effort consiste à courir au-devant du Seigneur avec un cœur de plus en plus purifié et dépouillé du péché et du faux moi : *Usque ad temetipsum occurre Deo tuo* (saint Bernard).

C'est justement en concevant l'Avent comme une mystérieuse présence du Christ dans le monde que la liturgie le rattache fondamentalement au mystère pascal : elle célèbre le mystère de l'Avent en célébrant le mystère de Pâques, c'est-à-dire la messe avec tout l'office qui l'entoure. Pour la liturgie, il n'y a pas d'Avent sans cette présence sacramentelle du mystère pascal du

Seigneur : sans cette *necessaria praesentia Christi*[40]. C'est le Seigneur lui-même qui, dans le monde, accomplit la préparation de son dernier et glorieux avènement. Toujours il « passe » pour offrir son sacrifice au Père, pour rassembler les hommes, pour « manger la Pâque avec ses disciples », pour les faire passer avec lui du péché à la grâce, de la mort à la vie nouvelle qui, encore cachée avec lui en Dieu, sera manifestée avec lui dans la gloire de la Parousie (Col., 3, 4).

Le mystère de l'Avant, c'est le mystère de l'Église d'ici-bas : sans cesse nous sommes invités à « préparer le chemin du Seigneur », à écouter la voix de celui qui est au milieu de nous et que nous ne connaissons pas; sans cesse la liturgie nous conduit jusqu'au seuil de la Parousie, nous demandant de vivre le mystère pascal du Seigneur afin de pouvoir l'accueillir dans sa gloire : « *Sume tibi formam de sacramento Redemptionis!* » (S. Bernard). Sans cesse la liturgie nous communique le véritable esprit de l'Avent et entretient en nous l'attente, inaugurant déjà la vision spirituelle du Royaume des cieux.

« Salut donc, ô monde nouveau à mes yeux, ô monde maintenant total! » (Claudel).

Dom Jean Hild,
moine de Clervaux.

40. Saint Bernard, *Sermon* 7, 2; cf. Th. Merton, *op. cit.*, p. 27.

LE TEMPS DE PRÉPARATION A NOËL DANS LES LITURGIES SYRIENNE ET BYZANTINE

Aucune liturgie orientale n'a constitué un cycle d'Avent comparable à celui de la liturgie romaine, c'est-à-dire qui prenne l'attente messianique dans toute son ampleur et son indétermination. L'annonce de l'ange à Marie, le témoignage de Jean, sont venus fixer cette attente sur la personne de Jésus, mais la Nativité même du Christ se trouve placée dans la perspective de son Avènement définitif et vers le rassemblement de l'humanité rachetée dont les Mages, au regard de la liturgie romaine de l'Épiphanie, constituent les prémices. Ce cycle de l'Avènement, dans sa complexité, respectueuse du clair-obscur et des étapes de la manifestation messianique, est l'un des joyaux des liturgies d'Occident.

Celles d'Orient on été beaucoup plus directement marquées, dans leur développement et leur organisation définitive, par le souci de défendre la foi orthodoxe et le juste équilibre du dogme de l'Incarnation dans les remous des controverses christologiques. Il est remarquable que même les Églises qui ont fait sécession en refusant les définitions d'Éphèse ou de Chalcédoine, n'en ont pas moins formulé dans leur liturgie une expression parfaitement orthodoxe de la foi dans l'Incarnation du Fils de Dieu. Pour toutes les Églises d'Orient c'est le fait de l'Incarnation et de l'enracinement réel du Christ-Dieu en notre humanité qui est au premier plan. C'est pourquoi, à l'exception peut-être de l'Église arménienne dont la liturgie demanderait à être

considérée à part[1], on ne peut parler en Orient d'Avent, mais seulement de préparation à la fête de Noël.

I

Sa forme la moins élaborée se trouve assurément chez les Coptes. Elle comporte presque uniquement l'insertion, à l'office matinal de chacun des dimanches du mois de Koiahk, des sept *Théotokies* ou poèmes en l'honneur de la Mère de Dieu qui sont habituellement répartis entre les différents jours de la semaine. Ces compositions, vraisemblablement d'origine syrienne[2] sont demeurées longtemps inusitées dans les églises de Haute-Égypte, plus strictement fidèles aux usages indigènes. C'est du moins ce qu'assure Abu'l-Barakat dans : *La lampe des ténèbres et l'exposition du Service.* Il y explique que « ces théotokies sont des louanges à Notre-Dame la Vierge qui comprennent l'interprétation des figures de l'Ancien Testament, la révélation des prophéties des prophètes sur les circonstances du Nouveau qui se rapportent à Notre-Dame, la recherche de leurs témoignages en faveur de sa conception virginale, de la naissance du Seigneur de gloire et d'autres sujets[3] ». Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette pauvreté; elle est caractéristique d'un rite de type très strictement monastique qui ne fait que peu de place aux développements hymniques ou eucologiques.

Le rite byzantin commence la préparation de Noël le second dimanche précédant la fête. Ainsi le prescrit la rubrique insérée aux « Ménées » à la date du 10 décembre :

> A partir du 11 de ce mois au premier dimanche qui vient, en raison de la prochaine Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous faisons mémoire de tous ses ancêtres selon la chair, ceux d'avant la Loi et ceux sous la Loi.

1. On sait que le calendrier liturgique arménien a une organisation très particulière et originale. La quatorzième période liturgique de six ou sept semaines préparatoires à la fête de la Théophanie se nomme *Hissnag* et correspond à notre Avent.

2. D'après Euringer (*Oriens christianus*, 1911, p. 225), elles seraient l'œuvre du poète Siméon de Géshir, le Potier (6e siècle).

3. Trad. Dom L. Villecourt, *Observances liturgiques et jeûnes de l'Église copte d'après Abu'l Barakat* (Muséon, 1924, p. 229).

La plupart des pièces de l'office font une mention spéciale des Patriarches Abraham, Isaac et Jacob ainsi que de Daniel et des trois jeunes gens qui, dans la fournaise, rendaient par leur nombre hommage à la Trinité et témoignaient par leur délivrance miraculeuse du Dieu qui vient sauver de la flamme ou de la gueule des lions ceux qui mettent leur foi en lui. Mais deux tropaires de vêpres, attribués l'un au patriarche Anatole et l'autre au patriarche Germain, élargissent le champ de la commémoration :

Fidèles, célébrons aujourd'hui tous les Pères d'avant la Loi : Abraham, l'ami de Dieu, Isaac, né selon la promesse, Jacob et les douze Patriarches, David le très doux, Daniel le prophète courageux; joignons-leur les trois enfants pour qui la fournaise fut changée en rosée. Demandons rémission auprès du Christ notre Dieu qui est glorifié dans ses saints.

Vous qui aimez les fêtes, venez, célébrons par des psaumes la série des ancêtres : Adam, le premier père, Énoch, Noé, Melchisédech, Abraham, Isaac et Jacob. Depuis la Loi, Moïse et Aaron, Josué, Samuel et David. Et avec eux Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel ainsi que les Douze (prophètes). Et encore Élie, Élisée et tous les autres; Zacharie, le Baptiste, ceux qui furent les hérauts du Christ, vie et résurrection de notre race.

A la date du 18 décembre, nouvelle rubrique : « A partir du 18 de ce mois, le dimanche qui suit immédiatement, c'est-à-dire le dimanche avant la Nativité du Christ, nous faisons mémoire de tous les Pères qui dans les âges furent agréables à Dieu, depuis Adam jusqu'à Joseph l'époux de la Très Sainte Mère de Dieu. » On lit à vêpres le récit de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech (Gen., 15, 13-21); l'organisation de la communauté d'Israël (Deut., 1, 8-17); le rappel de l'élection gratuite et l'invitation à la circoncision du cœur (Deut., 10, 14-21). A l'office du matin trois tropaires disent la signification de cette commémoration :

Élève en vérité ta voix, Sion, Ville divine de Dieu; proclame la divine mémoire des Pères. Avec Abraham, Isaac, honore Jacob digne de nos chants. Voici qu'avec Juda et Lévi nous magnifions le grand Moïse, Aaron l'inspiré. Nous célébrons avec David, Josué, Samuel. Faisons tous éclater en des hymnes divines l'avant-fête de la divine naissance du Christ,

demandons que par sa bonté soit accordée au monde présent grande miséricorde.

Allons, Élisée aux pensées divines, toi qui un jour fus entraîné par le char de feu divin d'Élie, ensemble avec Ézéchias et Josias, réjouissez-vous; groupe inspiré des douze prophètes, menez la danse pour la Nativité du Sauveur; vous, tous les justes, chantez; enfants bienheureux qui par la rosée de l'Esprit avez éteint les flammes de la fournaise, priez pour nous avec crainte le Christ : que soit donnée à nos âmes une abondante miséricorde.

Voici qu'apparaît sur terre la Vierge proclamée depuis des siècles dans les oracles des prophètes; elle qui a réjoui les sages Patriarches et le peuple des justes. Avec eux dansent Sara, l'honneur des femmes, Rébecca et Rachel ainsi qu'Anne et la glorieuse Marie compagne de Moïse. Les frontières du monde se réjouissent avec elles; la création entière est en fête, car Dieu va naître dans la chair et faire au monde pleine miséricorde.

A partir du 20 décembre commence la préparation proprement dite à la fête prochaine. Aux offices du matin et du soir, des tropaires propres viennent interférer avec ceux qui célèbrent le saint du jour. Ils invitent les fidèles à se rendre en esprit à Bethléem, à contempler le grand mystère qui va s'accomplir dans la grotte : la naissance en ce monde de celui qui est parfaitement homme et parfaitement Dieu, le Fils égal au Père :

Cieux écoutez, terre prête l'oreille, voici que le Fils, le Verbe de Dieu le Père, va naître d'une vierge que l'homme n'a pas touchée, par la complaisance de celui qui sans changer lui communique sa nature et la coopération du Saint-Esprit. Bethléem, prépare-toi; que l'Éden ouvre ses portes, car Celui qui est devient ce qu'il n'était pas; Celui qui a façonné toute la création est façonné à son tour, lui qui accorde au monde pleine miséricorde.

La plénitude dogmatique de ce tropaire est caractéristique de la liturgie byzantine, si justement appelée « liturgie orthodoxe » pour le génie avec lequel elle a su exprimer et transmettre au peuple chrétien les dogmes fondamentaux de la foi. Quelques thèmes réapparaissent sans cesse; les références aux événements concrets de l'évangile sont peu nombreuses, les allusions à l'Ancien Testament plus rares

encore. Mais avec une richesse inépuisable d'expression, le contenu de la foi, tel que l'a défini le concile de Chalcédoine, est présenté au peuple chrétien afin qu'il s'en nourrisse et se l'assimile. Les mélodes soulignent sans fin le contraste de la puissance et l'immensité de Celui qui a créé le monde et le soutient dans l'existence avec l'humilité de la condition humaine qu'il assume en son Incarnation. C'est en ce sens que le thème de la grotte de Bethléem est à tout instant mis en regard de l'infini céleste. Les principales prophéties messianiques : l'astre de Balaam, l'enfantement virginal annoncé par Isaïe, viennent souligner le caractère prodigieux de l'événement. Mais l'accent dominant est celui d'une joie exultante. Comme on l'aura sans doute remarqué, il n'est question que de danses et de chœurs. La liturgie fait siennes, en les spiritualisant, les panégyries de la Grèce ancienne : Joseph l'hymnographe, à la date du 20 décembre, adapte un *kontakion* de Romanos le Mélode, le grand poète syrien du 6e siècle dont quelques strophes trop rares ont continué de trouver place dans les offices du temps de Noël :

> La Vierge, en ce jour, vient à la Grotte pour enfanter d'une manière ineffable le Verbe qui est avant les siècles. Que l'univers danse en l'apprenant; qu'avec les anges et les bergers il s'empresse de glorifier, enfant nouveau-né, le Dieu qui est avant les siècles. — Les paroles sacrées des prophètes trouvent leur accomplissement : Voici que la Vierge enfante Dieu dans la chair, en la ville de Bethléem, au-dedans de la Grotte. La création entière glorifie Celui qui la comble de biens; qu'elle danse! Le Maître de toutes choses est venu prendre rang parmi les serviteurs pour nous racheter de la domination de l'Étranger, nous qui étions soumis à la corruption, et l'on voit comme un nourrisson étendu dans la crèche, enfant nouveau-né, le Dieu qui est avant les siècles.

Ces thèmes sont incessamment repris, tout au travers des multiples strophes des tropaires et des Odes du canon, durant les cinq jours qui précèdent Noël. L'office de l'avant-fête (*Paramoni*) comporte une célébration solennelle des Heures du jour avec psaumes propres, tropaires idiomèles construits sur le modèle de ceux de Pâques, lectures des prophètes, de l'Apôtre et de l'Évangile à chaque heure. Par la variété des thèmes abordés et la richesse d'expression,

cet office constitue à lui seul un véritable traité scripturaire et poétique de l'Incarnation[4].

II

Non moins soucieuses de mettre en valeur les aspects dogmatiques du mystère, les liturgies syriennes demeurent beaucoup plus immédiatement en contact avec les récits évangéliques qui nous l'ont révélé. Elles ont constitué un véritable cycle de préparation à Noël, les « *Semaines des Annonciations* ». Au nombre de quatre chez les Syriens orientaux, elles ouvrent le cycle liturgique, succédant aux quatre « *Semaines de la Dédicace* » par lesquelles s'est achevé le cycle précédent. Or les « Semaines de la Dédicace » sont consacrées à célébrer les épousailles du Christ et de son Église. Les Syriens occidentaux qui n'en connaissent que deux les ont placées au début du cycle, en continuité plus manifeste encore avec les six semaines de préparation à Noël. Nous citerons uniquement cette liturgie syrienne d'Antioche dont la surabondante richesse eucologique et hymnique contraste avec l'austère sobriété des Syriens orientaux qui ont puisé d'ailleurs, mais avec beaucoup plus de réserve, dans le trésor poétique constitué par saint Éphrem et ses imitateurs[5]. Mais on ne trouve pas chez eux ces prières d'action de grâces et de supplications, propres au rite d'Antioche : les *Sedré*, ou ordres de prière, dans lesquels se trouve formulé avec plus de sobriété et de précision que dans les pièces poétiques de l'office, le thème caractéristique de chaque fête.

Le premier dimanche des Annonciations est consacré à celle dont fut favorisé le prêtre Zacharie avant la naissance de Jean-Baptiste. Le texte de saint Luc, glosé et expliqué par

4. Cf. Th. Spasskij, *Le Pâque de Noël. Étude sur l'avant-fête de Noël dans le rite byzantin* (*Irénikon*, 1957, p. 289).

5. Voici du moins la liste des lectures scripturaires de la Liturgie des quatre dimanches d'Annonciations :

1) Gen., 17; Is., 42, 18-43, 14; Éphés., 5, 21-6, 10; Luc, 1, 5-26.
2) Num., 22, 9-21; Is., 43, 14-44, 6; Col., 4, 2-fin; Luc, 1, 26-57.
3) Gen., 18, 1-20; Juges, 13, 2-25; Éphés., 3; Luc, 1, 57-fin.
4) Gen., 24, 50-fin et 25, 12-29; 1 Sam., 1, 1-19; Éphés., 5, 5-21; Mat., 1-18 fin.

des emprunts aux psaumes et aux prophètes, forme la trame de tout l'office. Mais le *Sedro* de vêpres (*Ramcho*) dégage en toute son ampleur la signification de cet événement dans l'accomplissement du plan de salut[6] :

> Louange à vous, Christ notre Dieu. Vous avez rendu manifeste pour votre Église sainte le mystère de votre Économie et la réalité de votre venue qui nous comble de joie. C'est elle qui nous a délivrés de l'esclavage du péché et, par votre miséricorde, nous a constitués vos fils. Quand arriva le temps de votre manifestation véritable, vous avez envoyé Gabriel, le chef des anges, au prêtre Zacharie pour lui porter l'heureuse nouvelle de la naissance de Jean, votre précurseur. Il lui porta l'annonce et lui dit : Ne crains pas, Zacharie, ta prière a été exaucée et ta femme t'enfantera un fils que tu appelleras Jean, Beaucoup se réjouiront de sa naissance parce qu'il les fera revenir à la connaissance du Seigneur Dieu d'Israël.

Au dimanche suivant l'annonce à la Vierge est un gage assuré de la venue du Salut. Les antiennes de l'office ne se lassent pas de le redire :

> Des hauteurs, Gabriel vola sur les ailes du vent. Prenant le message de son Seigneur il apporta la salutation à Marie. Il le déploya devant elle et lui dit : Le Seigneur est avec vous, de vous il se manifestera; il a quitté son trône céleste et se trouve maintenant en vous. Béni Celui devant qui, au ciel et sur terre, s'empressent les anges.
>
> La bonne nouvelle apportée par Gabriel, le chef des anges, sème la paix dans la création, elle réconcilie les hauteurs et les profondeurs. Il annonce à la toute bénie : Le Seigneur est avec vous, de vous il se manifestera; c'est le Seigneur de toutes les créatures, le Sauveur des fils d'Adam. Béni soit celui qui dans sa miséricorde s'est abaissé jusqu'à être conçu pour sauver les mortels.

Le *Sedro* est, comme à l'ordinaire, plus explicite encore :

> Louange au Messie, Fils éternel, sans commencement. Pour nous sauver, de son plein gré il est venu habiter en la Vierge, à la voix du chef des anges, selon la volonté de son Père et par l'opération du Saint-Esprit. Sans changer, incarné d'elle et de l'Esprit-Saint, il est apparu comme homme dans le

6. Nous utilisons, en la retouchant parfois, la traduction ronéotypée de F. A. (cf. *Orient Syrien*, 1957, p. 327).

monde, faisant de la terre un second ciel. Nous la magnifions aujourd'hui avec Gabriel, le chef des anges, qui lui porta l'annonce. Qu'elle intercède auprès de vous qui êtes apparu en elle afin que nous vous glorifiions avec votre Père et votre Saint-Esprit.

Nous vous louons, Dieu élevé et sublime qui habitez une lumière inaccessible, vous le miséricordieux et le compatissant. Pour rendre justes les pécheurs et affranchir de la tutelle de Satan et du péché une race débile, vous avez condescendu à cette Économie nouvelle, disposant en notre faveur un ordre parfait. Vous avez donc envoyé le serviteur de votre Majesté, le chef des anges, Gabriel le lumineux, auprès de la pure vierge Marie qui ne voulait pas connaître le mariage, pour lui annoncer une conception admirable. En entendant sa voix, elle fut remplie de l'Esprit-Saint, et ainsi vous êtes venu habiter en son sein, vous le Verbe de Dieu, le Fils éternel, vous êtes né d'elle d'une seconde naissance selon le temps.

La Visitation de Marie à Élisabeth, au troisième dimanche, permet de progresser dans l'intelligence du mystère. Dans la crainte respectueuse qui remplit la mère de Jean-Baptiste, se manifeste la proximité de la présence divine et l'accomplissement de l'Économie du salut :

Élisabeth s'écria : Par quels mots pourrai-je pleinement publier la gloire des mystères qui s'accomplissent en toi ? Par toi est effacé ce rescrit qu'Ève notre mère a écrit, par toi prend fin la malédiction disant que dans la douleur les enfants sont mis au monde. C'est pourquoi j'adore ton sein; à Celui qui l'habite, je clame : Dieu de nos pères qui vous êtes fait voir à nous, vous êtes béni à jamais.

En effet, proclame le *Sedro* :

Louange au Dieu qui s'est incarné pour nous engendrer par la grâce à une filiation spirituelle et nous accorder une nouvelle naissance divine par l'abondance de sa miséricorde. Lui que ne limite aucun lieu a voulu se laisser contenir par le sein de sa Mère. Il vint visiter la stérile alors que les hauteurs et les profondeurs sont trop étroites pour sa majesté.

Jean, dans le sein de sa mère a perçu cette présence et, par son tressaillement il prophétise :

Au sixième mois où les âmes de tous les enfants se taisent,

Jean en grande joie dansa dans le sein de sa mère. Il avait vu son Seigneur habitant dans le sein comme un fils d'homme et il lui présenta l'adoration telle qu'elle est due à sa divinité.

La prière finale de vêpres demande pour tous les chrétiens d'avoir part à ce mystère :

Rendez-nous dignes, après nous avoir libérés de toutes les prévarications du vieil homme et nous avoir revêtus des œuvres de l'homme nouveau, de sortir à votre rencontre au dernier jour en une exultation toute spirituelle et d'avoir part à la joie de votre royaume avec vos élus, Christ notre Dieu véritable.

La naissance de Jean-Baptiste (4e dimanche) apporte au monde entier le gage visible du salut. Les premières antiennes le proclament :

Depuis bien longtemps la race des hommes est plongée dans les ténèbres de l'erreur; mais voici qu'apparaît le messager qui crie : Vous êtes béni, Seigneur tout puissant, Dieu de nos pères.

Le monde entier était abattu et triste, mais il retrouve son entrain au glorieux enfantement de la stérile qui fait crier au messager : Vous êtes béni, Seigneur tout-puissant, Dieu de nos pères.

La plupart des pièces de l'office s'associent à la joie et aux acclamations des habitants des montagnes de Juda venus féliciter les parents de Jean. Mais dans les « Demandes de Jacques », l'une des pièces les plus anciennes de la liturgie syrienne, on trouve cette antienne :

Quand vint le temps pour le Verbe de se manifester, une parole fut envoyée pour un enfantement, selon qu'il est dit : Il donne un fruit à celle qui est avancée en âge et réjouit son attente; il procure joie à la mère qui enfante un fruit désirable et désiré.

La perplexité de Joseph et la révélation qui vint y mettre fin donnent occasion, au 5e dimanche, de récapituler dans le *Sedro* toute l'économie du mystère :

Quand nous méditons sur l'étonnante merveille que vous avez accomplie, ô notre Dieu, nos esprits sont stupéfaits et nous clamons : Miracle étonnant, profondeur insondable. Voici

Marie qui se dirige en hâte vers les monts de Juda alors que vous êtes avec elle, pour visiter votre serviteur. Le Puissant frappe à la porte de son envoyé, la femme vieillie sort à sa rencontre, portant en son sein la lampe allumée devant le Soleil de justice. Quand le roi fut entré dans la demeure de l'humble Jean et l'eut salué secrètement, Jean son serviteur se prosterna devant lui avec amour et joie. Lorsque fut arrivé pour la stérile le temps d'enfanter le précurseur de la vérité, elle se mit à supplier la jeune Vierge, la pure colombe, lui disant : Éloignez-vous, éloignez-vous de moi, souveraine, mère de mon Seigneur le roi de l'univers, car l'enfant m'oppresse, il ne peut sortir et marcher devant le Seigneur très-haut. Que donc votre Fils, soleil lumineux, s'éloigne pour que le flambeau puisse faire paraître ses rayons.

Après cela, le roi quitta la maison de son serviteur, porté dans le sein virginal. Alors le juste Joseph fut saisi d'étonnement et de perplexité en voyant les signes assurés d'une conception et le sceau de la virginité intact : une vierge était enceinte de façon miraculeuse, sans semence humaine, mais le mystère lui restait caché. Rempli de perplexité et tout troublé, il pensa renvoyer secrètement sa fiancée. Pendant qu'il y réfléchissait, le sommeil s'empara de lui. Seigneur, vous avez fait signe au chef des anges de descendre des hauteurs pour calmer l'anxiété du juste. Magnifique il vola, brilla comme l'éclair et parla à l'oreille du juste Joseph comme un tonnerre. Il lui dit : Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre Marie pour épouse, car celui qui naîtra d'elle est de l'Esprit-Saint. Alors Joseph fut tranquillisé et le poids de l'affliction s'éloigna de lui en même temps que se dissipa l'obscurité du doute. Joseph s'éveilla de son sommeil, adora la toute-puissance divine et remercia Dieu des grâces qu'il lui avait prodiguées. Et comme il vit Marie toute parée de pureté, il se mit à la saluer avec respect et vénération.

L'anxiété et le doute de Joseph, comme ceux de Thomas après la résurrection, viennent témoigner du mystère. Celui de la conception virginale était l'objet des calomnies des Juifs, nombreux en Syrie. C'est peut-être la raison du récit qu'on vient de lire et qui contraste avec le style habituel des *sedré*, tout remplis d'exclamations et de lyrisme.

Le dimanche qui précède immédiatement Noël est déjà comme une anticipation de la fête. Les prophètes sont convoqués pour apporter leur témoignage. Job dit sa certitude de la venue du Rédempteur. David annonce la venue du

Roi-Messie. Jérémie évoque la prodigieuse condescendance du Sauveur. Pourtant, en aucun de ces textes non plus qu'en ceux des dimanches précédents, on ne voit souligné tout le réalisme de l'Incarnation. Telle qu'elle s'est définitivement constituée, cette liturgie est bien éloignée des traditions de l'ancienne école d'Antioche. Saisie par la splendeur du Verbe, du Fils éternel qui se manifeste parmi les hommes, elle ne croit pas devoir, comme la liturgie de Constantinople, si profondément chalcédonienne, insister sur la condition humaine qu'il a assumée. Mais le soin qu'elle prend de demeurer étroitement attachée aux textes mêmes de l'évangile, à suivre dans son accomplissement historique l'Économie du salut, la garde de toute déviation grave.

Le *Sedro* du dimanche avant Noël est caractéristique de cet équilibre :

> Louange au Dieu, le Verbe éternel, qui est sorti de la Vierge sans changer de nature. Il est né comme un homme sans perdre sa divinité; il fut enveloppé de langes et suça le lait comme tout enfant. Sa naissance remplit de joie les hauteurs et les profondeurs. Nous lui rendons grâces et louanges.

La suite de ce *Sedro* est construite sur le mode antithétique si largement mis en œuvre par la liturgie byzantine :

> Fils du Père, Verbe éternel, né de sa substance avant les mondes, les temps et les générations; vous qui dépassez toute intelligence humaine, vous avez voulu naître de la Vierge pure qui ne connut pas le mariage, à cause de votre trop grand amour pour notre misérable race. Vous avez réalisé les oracles rendus autrefois à votre sujet par les prophètes. Vous êtes né dans l'humble Bethléem, vous qui remplissez les cieux; vous avez dormi dans une misérable grotte, vous qui chevauchez les chérubins et marchez sur les brasiers; vous avez été enveloppé de langes, vous qui parez la terre de diverses couleurs et avez mis en place les luminaires du ciel; vous avez été déposé dans une mangeoire d'animaux, vous devant qui les roues de feu sont remplies d'effroi. A votre naissance vous avez envoyé les armées du ciel annoncer aux hommes cette grande joie.

Le *Sedro* s'achève sur une longue évocation de tous les événements chargés de sens qui se sont accomplis en ce jour, depuis la réalisation de l'oracle de David : « Le Sei-

gneur m'a dit : Tu es mon Fils », la joie d'Ève qui « tressaille d'allégresse parce que par l'enfantement de Marie sa fille est venue la bénédiction et a été effacée la malédiction qu'elle avait apporté sur terre », jusqu'à la foule des bergers, des Mages et de l'Église entière qui viennent adorer l'Enfant Dieu.

Le thème de l'*Hodie*, caractéristique de la liturgie de Noël, semble bien d'origine syrienne. La liturgie byzantine le reçoit principalement du grand mélode syrien Romanos, et la facture des antiennes romaines dans lesquelles il apparaît trahissent une origine orientale. En lui se rejoignent toutes les liturgies, si diverses dans leurs manières d'envisager la fête de la Nativité du Seigneur et de s'y préparer.

I.-H. Dalmais.

NOËL, MEMORIA OU MYSTÈRE ?

Aux origines de la fête de Noël

C'est au cours du 4e siècle que s'est constituée progressivement l'année liturgique en sa structure essentielle. Pâques, avec son jeûne préparatoire et sa *pentecostè* festive, avait été pendant les trois premiers siècles la fête unique, commémorant et renouvelant avec solennité, chaque année, *le mystère* qui, par la célébration du dimanche, sanctifiait chaque semaine. Au 4e siècle, tandis que les liturgies commencent à se diversifier selon les lieux, la célébration annuelle du mystère pascal se fractionne en plusieurs étapes : messe *in Cena Domini* au soir du jeudi saint, synaxe de la Passion au vendredi saint, veillée pascale, octave de Pâques, fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte. « La lumière unique du mystère est comme réfractée et décomposée en ses divers éléments; mais les rayons proviennent toujours d'un même foyer, et c'est le mystère total qu'on célèbre chaque fois, en mettant en valeur un de ses aspects[1]. »

Vers la même époque, ou déjà dans la seconde moitié du 3e siècle, le sanctoral avait pris naissance, du fait que le souvenir (*memoria*) des apôtres et des martyrs, en qui le mystère du salut a porté ses plus beaux fruits, était évoqué et célébré plus particulièrement, sur leurs tombeaux, à un jour déterminé de l'année, celui de leur *natale*. Le culte des martyrs occupe une place de plus en plus importante dans

1. Dom B. Botte, *Le cycle liturgique et l'économie du salut*, dans *La Maison-Dieu*, cahier 30 (1952), p. 66.

la pensée chrétienne et la vie de l'Église, au moment même où se constitue l'année liturgique.

Tandis que la réflexion théologique, provoquée par l'hérésie, se porte, de l'œuvre du salut, sur la personne même du Sauveur, la célébration annuelle du mystère chrétien s'élargit par l'institution de la fête de Noël. Attestée à Rome en 336, mais plus ancienne en Orient, celle-ci apparut d'abord comme un élément du sanctoral. La vieille *Depositio martyrum* romaine, qu'a reproduite le chronographe de 354, place le *Natale* du Christ (25 décembre) en tête de liste. « Le cortège des saints martyrs est ouvert par leur Chef, par le Natale de celui de qui ils reçurent la force de témoigner et qu'ils imitèrent[2]. » Noël fut donc d'abord considéré comme une *memoria*, privilégiée sans doute, mais de même nature que la *memoria sanctorum*.

Dans le vieux recueil de formulaires romains qu'on appelle le sacramentaire léonien, et qui dut être compilé vers 560, Noël se trouve encore placé à la fin de l'année liturgique et mêlé au sanctoral des derniers jours de décembre. Cette ancienne place était d'ailleurs conforme à celle que Noël et l'Épiphanie ont occupée et occupent encore actuellement dans les Ménées byzantins[3].

C'est seulement dans la seconde moitié du 6e siècle que Rome fixa le début de son année liturgique au 25 décembre, en retirant du sanctoral les deux fêtes de Noël et de l'Épiphanie, pour les placer en tête du temporal, où elles amenèrent avec elles les fêtes intermédiaires alors existantes, celles de saint Étienne, de saint Jean l'Évangéliste et des saints Innocents[4]. Le sacramentaire gélasien, compilé au 7e siècle, met en tête de l'année liturgique la messe de la vigile de Noël.

Ces faits obligent à conclure que, dans la liturgie romaine tout au moins, la fête de Noël fut d'abord considérée comme une simple *memoria*, analogue à celles qui constituent le

2. A. Chavasse, *Sanctoral et année liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, cahier 52 (1957), p. 91. Cf. du même auteur, *Le sacramentaire gélasien*, Paris-Tournai, 1958, p. 214.

3. *Mènaion tou decembriou*, Athènes, 1904, p. 197 : Le 25 du même mois : *La Naissance selon la chair de notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ.*

4. A. Chavasse, *art. cit.*, p. 90; *Le sacramentaire gélasien*, pp. 213-215.

sanctoral, plutôt qu'à une célébration annuelle d'un *mystère* de l'économie du salut. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que l'on ne voyait pas un rapport quelconque, voire un lien très étroit, entre la Nativité du Christ et l'économie du salut; pas plus d'ailleurs que l'on n'était insensible aux rapports qui unissent le témoignage des saints au mystère du Christ. Mais les mêmes faits liturgiques montrent également qu'une réaction contre la conception primitive se produisit à un moment donné, pour des motifs sans doute d'approfondissement doctrinal ou de convenance, et que cette réaction amena une modification, sinon dans les textes liturgiques eux-mêmes, du moins dans la manière de présenter le calendrier.

Le sens de la memoria primitive

Nous ne sommes cependant pas réduits à tirer ces conclusions de quelques faits d'histoire liturgique. Les affirmations théoriques ne font pas complètement défaut. Au début du 5e siècle, le docteur par excellence de l'Église latine, saint Augustin, énonce le caractère *non sacramentel* de la fête de Noël comme une vérité évidente qui se passe de preuve. Dans la seconde des deux lettres qu'il a écrites, vers 400, au laïc Januarius, l'évêque d'Hippone essaye de répondre à l'étonnement de son correspondant devant ce fait liturgique que Noël est une fête fixe et Pâques une fête mobile. Pourquoi la Nativité du Seigneur est-elle toujours célébrée au même jour de l'année, tandis que la solennité pascale est liée au comput du sabbat et de la lune[5] ?

La solution réside tout entière, pour Augustin, en ce que Noël est un simple anniversaire, une *memoria* : il suffisait donc de marquer d'une festivité religieuse (*festa devotione signari*) le jour même où s'est produit l'événement de la naissance à Bethléem[6]. Pâques, au contraire, est

5. « Quaeris quae causa sit, cur anniversarius dies celebrandae dominicae passionis, non ad eumdem redeat anni diem, sicut dies qua traditur natus : et deinde subjungis, si hoc fit propter sabbatum et lunam, quid sibi velit in hac re observatio sabbati et lunae » (*Ep. 55*, 1, P.L., 33, 204).

6. « Hic primum oportet noveris diem Natalem Domini non in

un *sacramentum*, c'est-à-dire « une célébration, qui est la commémoration d'un fait passé, mais telle qu'elle propose à notre intelligence le signe d'une réalité sacrée qu'il faut recevoir saintement[7] ».

La définition augustinienne du *sacramentum*, on le voit, déborde largement nos sept « sacrements proprement dits ». Elle s'applique aussi bien, sinon plus directement, à ce que nous nommons aujourd'hui les « sacramentaux », à toutes les célébrations liturgiques. Ainsi, comme Augustin l'explique longuement dans la suite de sa lettre, Pâques est un *sacramentum* parce que cette célébration de l'événement sauveur — mort et résurrection du Christ — représente pour nous le *passage* de la mort à la vie (*transitus quidam de morte ad vitam*), réalité sacrée que le signe offre à notre intelligence, mais que nous devons recevoir réellement dans notre vie par la foi, l'espérance et la charité[8].

Pâques étant un *sacramentum*, une célébration fondée sur un symbolisme et nous engageant par ce symbolisme même dans la réalité symbolisée, nous ne pouvons négliger aucun élément de ce signe sacré, que les données de l'Écriture présentent manifestement sous une forme assez com-

sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari » (*ibid.*, col. 205). Dans la première épître à Januarius, saint Augustin ne met pas la fête de Noël dans la liste des *Sacramenta*, où figurent les fêtes du cycle pascal : « ... sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in caelum, et adventus de caelo Spiritus sancti, anniversaria solemnitate celebrantur... » (*Ep. 54*, 1, col. 200).

7. « Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus Pascha, ut non solum in memoriam quod gestum est revocemus, id est quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam caetera quae circa ea attestantur, ad sacramenti significationem non omittamus. Quia enim, sicut dicit Apostolus, *Mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram* (Rom., 4, 25); transitus quidam de morte ad vitam in illa passione Domini et resurrectione sacratus est » (*Ep. 55*, 1, col. 205).

8. Saint Augustin indique le rôle spécial de chacune des trois vertus dans notre participation au mystère pascal : « Hic transitus a nobis modo agitur per fidem, quae nobis est in remissionem peccatorum, in spem vitae aeternae, diligentibus Deum et proximum, quia *fides per dilectionem operatur* (Gal., 5, 6)... Secundum hanc fidem, et spem, et dilectionem, qua coepimus esse sub gratia, jam commortui sumus cum Christo, et consepulti illi per baptismum in mortem... » (*Ep. 55*, 2, col. 205).

plexe[9]. Or, parmi ces éléments symboliques, il y a la liaison de la date de Pâques avec le cycle lunaire. Augustin est donc parfaitement d'accord avec ses principes quand il s'efforce de montrer à Januarius, à grand renfort d'arithmétique allégorique, comment cette liaison, non moins que le huitième jour de la semaine chrétienne (le dimanche) et les cinquante jours de la festivité pascale, intéresse le mystère de notre *transitus* de la mort à la vie, dans la passion et la résurrection du Seigneur. Noël, simple anniversaire, n'étant point célébré *in sacramento*, n'a pas besoin de tant de symbolisme[10].

Cette explication, donnée par saint Augustin, de la différence de statut liturgique entre Noël et Pâques peut, à bon droit, paraître assez sommaire, et même un peu boiteuse, aux historiens modernes. Ceux-ci, en effet, admettent généralement que le 25 décembre n'a pas été choisi en vertu d'une tradition quelconque sur la date réelle de la naissance de Jésus, mais bien au contraire en fonction du symbolisme scripturaire de la lumière et dans une intention de rencontre avec la fête païenne du solstice d'hiver. L'existence d'une fête solaire au 25 décembre dans la religion de Mithra et dans le culte impérial du *Sol invictus* offrait aux chrétiens l'occasion d'affirmer, d'une façon qui impressionnât la sensibilité populaire, la victoire du Christ, vrai « Soleil de justice » (Mal., 3, 20 ou 4, 2).

Tandis que l'empereur Constantin se servait de cette rencontre dans l'intention de réconcilier les deux cultes, les docteurs chrétiens, à la suite de saint Ambroise[11], y virent une confrontation, plutôt qu'une conciliation : en associant la pensée du Christ naissant au temps du « soleil nouveau », la foi au Rédempteur affirmait le règne cosmique du Seigneur Jésus et la défaite du *Sol invictus*[12]. Saint Augustin lui-même connaît ce thème et l'exploite dans un de

9. Cf. note 7 et la suite de la lettre.

10. Voir P.-Th. Camelot, o.p., « *Sacramentum* », *notes de théologie sacramentaire augustinienne*, dans *Revue thomiste* 57 (1957), p. 433.

11. S. Ambroise, *In Hexaemeron*, IV. P.L., 14, 187-206. S. Léon le Grand, *In Nativitate Domini sermo II*, 6, *Sources chrétiennes*, 22, pp. 84-86 (cf. *Sermo VII*, 4-6, *ibid.*, pp. 142-147).

12. O. Cullmann, *Weihnachten in der alten Kirche*, Bâle, 1947. Cf. Th.-G. Chiffolot, o.p., dans *La Maison-Dieu*, cahier 18 (1949), pp. 164-168.

ses sermons pour Noël; à ce propos précisément, il parle d'un *mysterium* contenu dans le jour que le Christ a choisi pour sa naissance :

> Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui était dans le sein de son Père avant de naître d'une mère, a choisi non seulement la vierge de laquelle il naîtrait, mais le jour où il naîtrait... Personne ne peut choisir le jour de sa naissance. Celui-là seul a pu choisir et sa Mère et le jour où il est né, qui a pu créer l'un et l'autre. Et il n'a pas choisi ce jour comme le feraient ceux qui attachent sans fondement les destinées des hommes à la position qu'occupent les astres. Car ce n'est pas le jour où il est né qui l'a rendu heureux, c'est lui qui a bien voulu faire du jour de sa naissance un jour de bonheur. En effet, le jour de sa naissance est le symbole mystérieux de la lumière qu'il vient répandre. *La nuit est avancée*, dit l'Apôtre, *le jour est tout proche; rejetons donc les œuvres de ténèbres et revêtons les armes de lumière; conduisons-nous avec décence comme en plein jour* (Rom., 13, 12). Sachons reconnaître le jour et soyons nous-mêmes le jour. Nous étions la nuit, quand nous vivions dans l'infidélité. Et puisque cette infidélité, qui enveloppait le monde entier comme une nuit, devait diminuer avec le progrès de la foi, c'est pour cette raison qu'à partir du jour du *Natalis* de notre Seigneur Jésus-Christ, la nuit commence à diminuer et le jour à croître. Tenons donc ce jour, mes frères, pour un jour solennel; non comme les infidèles à cause de ce soleil visible, mais à cause de celui qui a fait ce soleil. Car il *était le Verbe* et il *s'est fait chair* (Jo., 1, 14), afin de pouvoir être pour nous le soleil. C'est par sa chair qu'il est sous le soleil; mais par sa majesté il est au-dessus de l'univers, dans lequel il a créé le soleil. Et maintenant, par sa chair même il est au-dessus de ce soleil qui est adoré comme Dieu par ces aveugles d'esprit, qui ne voient pas le vrai soleil de justice[13].

13. « Dominus noster Jesus qui erat apud Patrem antequam natus esset ex matre, non solum virginem de qua nasceretur, sed et diem quo nasceretur, elegit... Nemo tamen potest eligere diem, quo ipse nascatur. Sed ille potuit utrumque eligere, qui utrumque potuit et creare. Nec ita elegit diem, sicut eligunt qui fata hominum inaniter de siderum dispositione suspendunt. Non enim per diem felix factus est qui est natus; sed felicem fecit diem, quo nasci est ipse dignatus. Nam et dies nativitatis ejus, habet mysterium lucis ejus. Sic enim dicit Apostolus : *Nox praecessit, dies autem appropinquavit : abjiciamus opera tenebrarum, et induamus nos arma lucis, sicut in die honeste ambulemus* (Rom., 13, 12-13). Agnoscamus diem, et simus dies. Nox enim eramus, cum infideliter vivebamus. Et quoniam ipsa infidelitas quae totum mundum vice noctis

Nam et dies nativitatis eius habet mysterium lucis eius... Habeamus ergo, fratres, solemnem istum diem. Saint Augustin reconnaît donc, à l'occasion, que le jour de Noël contient un « mystère » (*mysterium;* il ne dit pas *sacramentum* : la nuance n'est peut-être pas négligeable dans la pensée, souvent si subtile, du docteur africain). Ce symbolisme mystérieux contribue à distinguer ce jour entre tous, à le rendre « solennel ». L'anniversaire de la naissance du Christ n'est pas un anniversaire comme un autre : le Créateur l'a choisi lui-même pour venir en ce monde et il l'a ainsi rendu sacré. *De Patre ordinans omnem diem, de matre consecrans istum diem*[14]. *Sine matre de Patre natus, creavit omnem diem; sine patre de matre natus, consecravit hunc diem*[15].

Cependant, lorsqu'il affirme à Januarius que la fête de Noël ne se célèbre pas *in sacramento*, il se place à un autre point de vue, plus fondamental sans doute, sinon plus élevé. Il ne songe pas alors au symbolisme de la lumière cosmique, pâle image des splendeurs de la foi et, somme toute, élément secondaire par rapport à l'économie du salut; il considère uniquement la signification principale du mystère chrétien : *quidam transitus de morte ad vitam*. Noël, en tant qu'anniversaire de la naissance du Sauveur, ne lui paraît pas être *le signe sacré* de cette grâce de mort et de résurrection, qu'évoquent au contraire, selon le mode sacramentel, la solennité pascale, l'initiation baptismale et la liturgie eucharistique.

obtexerat minuenda fuerat fide crescente; ideo Natalis Domini nostri Jesu Chriti, et nox incipit perpeti detrimenta, et dies sumere augmenta. Habeamus ergo, fratres, solemnem istum diem; non sicut infideles propter hunc solem, sed propter eum qui fecit hunc solem. Quod enim Verbum erat, caro factum est (Jo., 1, 14), ut propter nos posset esse sub sole. Carne quippe sub sole : majestate autem super universum mundum, in quo condidit solem. Nunc vero et carne super istum solem, quem pro Deo colunt, qui mente caeci verum justitiae non vident solem » (*Sermo 190*, In Natali Domini VII, 1, P.L., 38, 1007).

14. *Sermo 194*, In Natali Domini XI, 1, col. 1015.

15. *Sermo 195*, In Natali Domini XII, 1, col. 1017.

De la memoria au mystère

C'est pourtant sur ce point précis que la pensée chrétienne, en se développant, va s'écarter de plus en plus de la position du docteur d'Hippone. Le pape saint Léon le Grand, dans ses sermons au peuple de Rome, adopte une tout autre perspective, à une époque pourtant où le calendrier romain plaçait encore Noël dans le sanctoral.

Aux yeux de saint Léon, toute fête liturgique est d'abord une *memoria*, puisqu'elle réveille le souvenir d'un événement du passé. Mais elle n'est pas que cela. Anniversaire d'un événement majeur de la vie du Sauveur, non d'un simple épisode historique, mais d'un moment du *sacramentum salutis*, la fête est avant tout le jour sacré auquel, dans l'Église entière, tous les chrétiens se rassemblent en même temps pour célébrer le souvenir de cet événement, en accomplissant solennellement le culte eucharistique. *Cuius facti memoriam merito placuit honore annuo celebrari* : « Il est juste que soit célébrée par un hommage annuel la mémoire de cet événement », dit saint Léon, parlant de l'adoration des Mages[16]. Au cours de cette célébration, les lectures sacrées, principalement celle de l'Évangile, réveillent et instruisent la foi des chrétiens au sujet de l'événement commémoré et de l'ensemble du *sacramentum salutis*. L'événement lui-même, dans ses circonstances historiques, ne saurait revivre : le pape le concède à plusieurs reprises. Mais la célébration cultuelle rend présents ces faits à l'esprit de ceux qui écoutent les saintes lectures, grâce à la puissance de la foi[17]. Elle permet surtout de pénétrer, à travers les faits commémorés, jusqu'à l'in-

16. S. Leonis Magni, *Sermo 35*, In Epiphaniae solemnitate V, 1, P. L., 54, 249; *Sources chrétiennes*, pp. 226-227. Nous avons pris ici pour guide le précieux travail, à base philologique, de Dom M.-B. de Soos, *Le Mystère liturgique d'après saint Léon le Grand*, Münster, 1958 (cf. pp. 34-50). On lira aussi avec profit : G. Hudon, o.m.i., *La Perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon*, Paris, 1959 (coll. « Lex orandi », 26), notamment pp. 175, 189, 191 sq.

17. *Sermo 70*, 1, P.L., 54, 380. Cf. De Soos, ouvrage cité, pp. 55-57.

telligence spirituelle du grand mystère qu'ils recouvrent[18]. Enfin, si le mystère doit être honoré non pas tant comme passé que comme actuellement présent[19], c'est qu'il y avait dans les actes sauveurs du Christ autre chose que de purs événements : l'action passée, la *vertu* du mystère demeure. Son efficacité n'est pas périmée, « au point qu'il n'en soit parvenu jusqu'à nous qu'un souvenir que garde la foi et qu'honorent les mémoires ». Nullement. « Le don de Dieu se renouvelle, et aujourd'hui encore notre temps fait l'expérience des merveilles dont le passé a reçu les prémices[20]. » Saint Léon explique, en d'autres circonstances, que cette *virtus operis* s'exerce par les sacrements (baptême, eucharistie) et par l'exemple du Seigneur offert à notre imitation[21].

Or, pour saint Léon, contrairement à ce qu'indiquait saint Augustin dans la lettre à Januarius, ce n'est pas seulement le culte pascal qui célèbre le mystère du salut, ainsi rendu *présent*. La fête de Noël, également, renouvelle l'avènement du Christ. Elle est, elle aussi, un *mystère*. Saint Léon parle fréquemment du *sacramentum paschale*, des *sacramentorum paschalium divina mysteria*... Mais il dit aussi, à plusieurs reprises : *sacramentum Natalis Christi*, *Nativitatis dominicae sacramentum*... Il est bon toutefois de préciser la pensée que le pape met sous ces termes.

18. *Sermo 51*, 1; P.L., col. 309.

19. *Sermo 61*, 4, col. 358 : « ... ipsa rerum dignitas ita... exprimitur ut Pascha Domini non tam praeteritum recoli quam praesens debeat honorari ».

20. *Sermo 36*, In Ep. sol. VI, 1, col. 254; S.C., pp. 236-237 : « Neque enim ita ille emensus est dies, ut virtus operis, quae tunc est revelata, transierit, nihilque ad nos nisi rei gestae fama pervenerit, quam fides susciperet, et memoria celebraret; cum multiplicato munere Dei, etiam quotidie nostra experiantur tempora, quidquid illa habuere primordia. »

21. De Soos, *op. laud.*, pp. 72-98. Cf. p. 99 (Conclusion) : « Les mystères liturgiques y apparaissent (dans les solennités liturgiques) comme renouvelant pour les membres, successivement dans le temps, les mystères du salut accomplis par le Christ, tête du corps qu'est l'Église; ils nous transmettent la vertu des œuvres du Christ commémorées (*sacramentum salutis*) et leur célébration inclut et suppose certains sacrements comme l'eucharistie et le baptême. De plus ils nous donnent les moyens nécessaires (*praesidia salutis*) pour achever dans notre genre de vie ce qui a été commencé dans la célébration sacramentaire, et imiter celui dont ils célèbrent les diverses actions, qui est le modèle que notre vie doit reproduire (*exemplum*). »

Il affirme parfois que la fête de Noël nous rend présente la Naissance même du Sauveur :

> Pour que nous ne soyons pas troublés par les difficultés inhérentes à notre faiblesse, les paroles des Évangiles et des Prophètes viennent à notre secours; elles nous enflamment et nous instruisent, à tel point que nous semblons contempler comme présente, et non seulement rappeler comme passée, cette naissance du Seigneur selon laquelle *le Verbe s'est fait chair*. L'annonce que l'ange du Seigneur fit aux bergers qui veillaient, gardant leurs troupeaux, a retenti à nos oreilles : nous sommes préposés aux brebis du Seigneur parce que nous conservons dans notre cœur les paroles divines; c'est comme si aujourd'hui, en cette fête, il était dit de nouveau : *Voici, je vous annonce une nouvelle qui sera pour tout le peuple un sujet de grande joie : il vous est né aujourd'hui, dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ et le Seigneur*. Cette proclamation sublime s'acompagne du chant d'anges innombrables qui, pour mieux rendre honneur et témoignage à celui que célèbre toute l'armée du ciel, bénissent Dieu en disant : *Gloire à Dieu dans les hauteurs, et, sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté*[22] !

Il s'agit, on le voit, d'une présence spirituelle, résultant en nous de la foi (*docemur*) et de la charité (*accendimur*). Sans doute, les fidèles peuvent — et doivent — méditer, chaque jour et en tout temps, les dons de Dieu, et, en particulier, la naissance de Jésus-Christ : le docteur de l'Incarnation qu'est saint Léon, attache une très grande importance à la méditation habituelle des mystères du Verbe fait chair. Cependant, aucun jour de l'année ne peut nous introduire aussi efficacement dans le mystère de cette naissance que son anniversaire liturgique.

> Les fidèles qui méditent sur les réalités divines, mes bien-aimés, pensent chaque jour et en tout temps, à la naissance de notre Seigneur et Sauveur du sein de la Vierge; leur âme, mise en éveil, rend hommage à leur Créateur, soit par des gémissements et des supplications, soit par des transports de

22 *Sermo 29*, In Nat. Dom. IX, 1, col. 226-227; traduction *Sources Chrétiennes*, pp. 161-163 : « Ne autem infirmitatis nostrae perturbemur angustiis, evangelicae nos et propheticae adjuvant voces, quibus ita accendimur et docemur, ut nobis Nativitatem Domini, qua *Verbum caro factum est*, non tam praeteritam recolere, quam praesentem videamur inspicere... »

louange, soit enfin par le sacrifice (*sacrificii oblatione*); rien alors ne ranime davantage leur foi et n'attire plus souvent le regard de leur esprit que la pensée du Fils de Dieu, Dieu lui-même, engendré d'un Père qui lui est coéternel et naissant cependant d'un enfantement humain. Pourtant cette même nativité, à laquelle le ciel et la terre doivent rendre hommage, aucun jour ne nous la rappelle plus que celui-ci, alors que la lumière nouvelle apparaît jusque dans les éléments, et que nos sens eux-mêmes perçoivent l'éclat d'un si admirable mystère (*Sed hanc adorandam in caelo et in terra nativitatem nullus nobis dies magis quam hodiernus insinuat, et nova etiam in elementis luce radiante, coram sensibus nostris mirabilis sacramenti ingerit claritatem*). Ce n'est pas seulement à notre mémoire, c'est pour ainsi dire à nos yeux (*Non solum enim in memoriam, sed in conspectum quodammodo*) que revient l'entretien de l'ange Gabriel avec Marie étonnée, et sa conception par l'opération de l'Esprit-Saint, et sa foi aussi merveilleuse que l'annonciation elle-même. Aujourd'hui (*Hodie*), en effet, le Créateur du monde est né de la Vierge, et lui qui a fait tous les êtres, il est devenu le Fils de celle qu'il a créée. Aujourd'hui le Fils de Dieu s'est montré revêtu de chair, et lui qui échappait aux regards de l'homme est devenu tangible à ses mains. Aujourd'hui la parole des anges apprend aux bergers que le Sauveur est engendré dans la substance de notre corps et de notre âme[23]...

Il n'est pas une parole des divines Écritures, mes bien-aimés, qui ne nous exhorte à nous réjouir sans cesse dans le Seigneur; cependant le mystère de la Nativité du Seigneur, qui aujourd'hui brille à nos yeux d'un éclat plus vif (*Nativitatis Dominicae sacramento nobis clarius coruscante*), nous invite sans aucun doute à nous livrer davantage encore à la joie spirituelle; car, si nous recourons à cette condescendance inexprimable de la miséricorde divine qui a incliné le Créateur des hommes à se faire homme, elle nous élèvera à la nature de Celui que nous adorons dans la nôtre[24].

Ces derniers mots montrent que l'actualité du mystère de Noël n'est pas simplement une représentation, si vivante soit-elle, de l'esprit; la *virtus operis* des actes du Christ agit en ce jour, comme en toute célébration du *sacramentum salutis*, car le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous faire participer à sa divinité. C'est en ce sens-là que saint

23. *Sermo 26*, In Nat. Dom. VI, 1, col. 213; trad. S.C., pp. 125-127.
24. *Sermo 28*, In Nat. Dom. VIII, 1, col. 222; trad. S. C., p. 149.

Léon parle d'un renouvellement du mystère en notre faveur. La naissance du Seigneur selon la chair ne peut pas se renouveler dans le Chef : elle se renouvelle dans les membres de son Corps.

> Sans doute, cet état d'enfance dont n'avait pas eu honte la majesté du Fils de Dieu, s'est peu à peu développé jusqu'à l'âge d'homme parfait; sans doute, il a consommé le triomphe de sa passion et de sa résurrection, et tous les actes de l'humble condition qu'il avait assumée pour nous, appartiennent au passé. Pourtant, la fête présente de Jésus né de la Vierge Marie renouvelle pour nous ces sacrés commencements (*renovat tamen nobis hodierna festivitas nati Jesu ex Maria Virgine sacra primordia*) et, tandis que nous adorons la nativité de notre Sauveur, nous nous trouvons célébrer notre propre origine : la naissance du Christ, en effet, c'est le commencement du peuple chrétien, et le jour anniversaire de la tête est aussi celui du corps. Qu'importe que les élus soient appelés chacun à leur tour, que tous les fils de l'Église soient répartis dans la succession des temps! C'est la totalité des fidèles, issue de la fontaine baptismale, qui, crucifiée avec le Christ dans sa passion, ressuscitée dans sa résurrection, placée à la droite du Père dans son ascension, se trouve aussi, dans cette Nativité, co-engendrée avec lui (*ita cum ipso sunt in hac nativitate congeniti*). Tout croyant, de quelque partie du monde qu'il soit, qui est régénéré dans le Christ, brise avec le passé qu'il tenait de son origine (*interciso originalis tramite vetustatis*) et devient un homme nouveau par une seconde naissance; désormais, il ne compte plus dans la descendance de son père selon la chair, il appartient à la race du Sauveur, qui est devenu fils de l'homme pour que nous puissions être fils de Dieu : si, par cet abaissement, il n'était descendu jusqu'à nous, personne n'aurait pu, par ses propres mérites, s'élever jusqu'à lui [25].

Ailleurs, saint Léon attribue à la *virtus* du mystère, à l'œuvre dans la solennité de Noël, des effets variés, qui ne sont, en somme, que des aspects ou des fruits de l'effet principal : la filiation divine communiquée aux hommes par le Fils incarné. Il insiste sur la joie et sur la paix :

> Notre Sauveur, bien-aimés, est né aujourd'hui, réjouissons-

25. *Sermo 26*, In Nat. Dom VI, 2, col. 213; S.C., pp. 126-127 (traduction modifiée).

nous! Pas de place pour la tristesse, là où naît la vie; cette vie qui détruit la crainte de la mort et nous donne la joie des promesses éternelles. Personne n'est exclu de ce bonheur, cette cause de joie nous est commune à tous : car notre Seigneur, vainqueur du péché et de la mort, n'ayant trouvé aucun homme qui fût libre de la condamnation, est venu les délivrer tous. Que le juste exulte, car la palme lui est tendue; que le pécheur se réjouisse, le pardon lui est offert; que le païen prenne courage, la vie l'appelle [26].

La seule manière d'honorer Dieu dignement, c'est de lui offrir ce qu'il nous a donné lui-même. Or, dans le trésor des libéralités de Dieu, que pouvons-nous trouver de mieux approprié à cette fête que la paix, premier objet, lors de la naissance du Seigneur, du message des anges ? C'est elle qui fait les enfants de Dieu, elle qui nourrit l'amour, qui engendre l'union; repos des bienheureux, climat de l'éternité, son rôle propre, son bienfait particulier, est de séparer du monde et d'unir à Dieu [27]...

Noël, fête de la rédemption

Ces fruits de la célébration liturgique, s'ils permettent de parler d'un renouvellement du mystère du Christ dans l'Église et s'ils peuvent s'harmoniser, d'une manière bien appropriée, comme vient de nous le dire saint Léon (*tam congruum*), à l'événement historique de Bethléem, sont-ils cependant les effets propres de la fête de Noël ? Question d'une souveraine importance, si l'on veut comprendre exactement en quel sens Noël est *un mystère* et non point un simple anniversaire. De fait, pour saint Léon comme pour l'ensemble de la tradition patristique et liturgique, il n'y a qu'un *sacramentum salutis*, unique en lui-même, mais célébré sous différents aspects tout au long de l'année liturgique. A Noël, comme à Pâques, l'Église célèbre en réalité le mystère de la Rédemption. Voici, dans le deuxième sermon pour Noël, une affirmation particulièrement claire de saint Léon :

Exultons dans le Seigneur, mes bien-aimés, livrons-nous

26. *Sermo 21*, In Nat. Dom. I, 1 (au bréviaire, 2e nocturne de Noël); S.C., p. 69.
27. *Sermo 26*, In Nat. Dom. VI, 3; S.C., p. 129.

entièrement à la joie spirituelle, car voici que commence à briller pour nous le jour nouveau de notre rédemption (*quia illuxit nobis dies redemptionis novae*), jour depuis longtemps préparé (*praeparationis antiquae*), jour de l'éternel bonheur (*felicitatis aeternae*)[28].

Car avec l'année se renouvelle pour nous le mystère de notre salut, mystère promis depuis le début du temps, donné à la fin, pour durer sans fin (*Reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum, ab initio promissum, in fine redditum, sine fine mansurum*). En ce jour, il convient que nous élevions nos cœurs, que nous adorions ce mystère divin, et qu'à la grandeur du bienfait que Dieu nous accorde réponde la joie de l'Église en fête[29].

Le jour de Noël est encore appelé *dies, qui in sacramentum humanae restitutionis electus est*[30], le jour qui fut choisi pour le mystère de la restauration du genre humain dans la grâce.

Néanmoins, dans cette célébration annuelle d'un mystère unique, chaque fête vise un objet plus spécial : chacune commémore et renouvelle le mystère du salut sous un aspect particulier. Le propre de la fête de Noël, pour saint Léon, est de renouveler les prémices du salut, *sacra primordia*. La rédemption des hommes a commencé avec l'incarnation du Fils de Dieu. En assumant la nature humaine, le Seigneur déjà la régénère au contact de sa divinité. Si l'on veut pénétrer le mystère de la naissance du Christ (*ad intelligendum sacramentum Nativitatis Christi*), il ne faut commettre aucune erreur sur l'union des deux natures en sa personne :

> Dans l'une et l'autre nature le Fils de Dieu reste le même, lui qui prend notre état sans perdre le sien propre; devenu

28. Ce membre de phrase a été reproduit dans un répons de l'office de Noël (*Hodie nobis*), mais le texte actuel du bréviaire porte malencontreusement *reparationis* au lieu de *praeparationis*.

29. *Sermo 22*, In Nat. Dom. II, 1, col. 193-194; trad. SC, p. 75 et DE SOOS, p. 67.

30. *Sermo 25*, In Nat. Dom. V, 1 (S. C., p. 122). Cf. *Sermo 30*, In Nat. Dom. X, 1 (S. C., p. 168 : « Magnitudo igitur sacramenti, in salutem humani generis ante saecula aeterna dispositi, in saeculorum fine reserati... »; *Sermo 29*, In Nat. Dom. IX, 1 (S. C., p. 160) : « ... tantum misericordiae sacramentum. »

homme, il renouvelle l'homme (*in homine hominem renovans*), tout en restant immuable en lui-même[31].

La nature humaine, lavée de ses anciennes souillures, retrouve sa dignité; la mort est détruite par une autre mort, la naissance rénovée par une autre naissance (*nativitas nativitate reparatur*); car, d'un seul coup, la rédemption abolit notre servitude, la régénération change notre origine et la foi justifie les pécheurs[32].

Non seulement l'incarnation est ordonnée à la rédemption, mais la rédemption commence dès l'instant de l'incarnation, bien qu'elle ne doive s'achever qu'avec la passion et la résurrection. La première victoire du Christ sur le démon fut sa naissance même d'une vierge fécondée par l'Esprit-Saint : cette naissance sans tache condamnait déjà celui qui avait osé violer l'intégrité de la nature humaine[33]. Surtout, l'incarnation a restauré en principe la nature humaine en l'unissant à la nature divine, et la filiation humaine du Fils de Dieu apporta aux hommes la dignité d'enfants de Dieu : ... *ideo filius hominis est factus, ut nos filii Dei esse possimus*[34].

Aussi saint Léon n'hésite-t-il pas à voir dans la naissance du Christ le type de notre renaissance par le baptême. Noël n'est cependant point de son temps une fête baptismale comme l'est Pâques. Néanmoins, il ne peut pas négliger la similitude profonde qui unit le baptême, ou la naissance du chrétien, et Noël, ou la naissance du Christ : l'une et l'autre naissance est l'œuvre du Saint-Esprit, le péché n'y a aucune part; il y a identité du principe, similitude et lien causal entre les effets.

Que la foi catholique reconnaisse donc ses titres de noblesse dans l'humilité du Seigneur; que les mystères du salut fassent la joie de l'Église qui est le corps du Christ. Si le Verbe de Dieu ne s'était pas fait chair et qu'il n'eût pas habité parmi nous, si le Créateur en personne ne s'était pas abaissé jusqu'à s'unir à la créature, s'il n'avait pas, par sa nativité, appelé l'ancienne condition humaine à un recommencement, la mort régnerait depuis Adam jusqu'à la fin; une condamnation sans

31. *Sermo 27*, In Nat. Dom. VII, 1, col. 217; S. C., p. 139.
32. *Sermo 22*, In Nat. Dom. II, 4, col. 197; S. C., pp. 83-85.
33. *Sermo 22*, 1; S. C., pp. 76-77. Cf. DE SOOS, pp. 106-115.
34. *Sermo 26*, 2; S. C., p. 126.

appel pèserait sur tous les hommes, puisque les circonstances de leur naissance suffiraient à causer leur perte. Seul parmi les enfants des hommes, le Seigneur Jésus est né innocent, parce que, seul, il a été, dans sa conception, exempt des souillures consécutives à la concupiscence charnelle. Mais il est devenu un homme de notre race, pour que nous puissions participer à sa nature divine. Le principe de fécondité qu'il a trouvé dans le sein de la Vierge, il l'a communiqué aux fonts du baptême, il a donné à l'eau ce qu'il avait donné à sa mère : la vertu du Très-Haut, l'opération de l'Esprit-Saint, qui firent que Marie engendra le Sauveur, font que l'eau engendre à nouveau le croyant[35].

Ainsi, dans la célébration annuelle du mystère du salut, dont le sommet et la plénitude se trouvent à Pâques, Noël apporte sa signification et son efficacité propres : sa célébration met en relief l'aspect de nouvelle naissance que comporte la rédemption. S'il a insisté davantage que les autres Pères latins sur la valeur rédemptrice de l'incarnation, saint Léon a probablement bénéficié en cela de l'influence des Grecs[36].

On sait que, selon saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie notamment, la consubstantialité que l'incarnation a établie entre le Verbe de Dieu et la race humaine entraîne pour tous les hommes, en quelque façon, l'union avec Dieu.

> Tous, à raison de la parenté par la chair... nous sommes maintenant, nous aussi, unis au Verbe[37].
>
> Le Verbe, né selon la chair d'une femme, s'est approprié le corps qu'il a pris d'elle, afin de s'implanter lui-même en nous par une union indissoluble[38].

Saint Léon est bien leur écho fidèle, quand il dit :

> Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. Oui, parmi nous! La divinité du Verbe nous a rendus conformes à

35. *Sermo 25*, 5; trad. S. C., p. 121.

36. Cf. DE SOOS, pp. 105, 116-124; G. HUDON, *op. cit.*, p. 177, note 2, pp. 191-200.

37. Saint ATHANASE, *Contra Arian.*, II, 69; P. G., 26, 293.

38. Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Comment. in Luc.*, V, 19; P. G., 72, 908-909. Cf. *Comment. in Joann.*, L, 14; P. G., 73, 162. Voir Dom J. LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur*, la liturgie de Noël et de l'Épiphanie, Paris, 1957 (coll. « Lex orandi », 23), pp. 153 sq.

lui, nous sommes sa chair depuis qu'il a pris chair dans le sein de la Vierge[39].

Mais déjà saint Hilaire avait écrit :

> Le Fils de Dieu a assumé en lui la nature de toute la chair. Devenu la Vigne véritable, il possède en lui la race de toute la descendance[40].

Et encore :

> Devenu homme de la Vierge (le Verbe) a pris en lui la réalité de la chair. Ainsi se trouve, réuni en lui et sanctifié en lui, le genre humain tout entier. Tous sont établis et restaurés en lui, par ce qu'il a voulu prendre de corporel et, réciproquement, il s'établit en tous par ce qu'il a d'invisible[41].

Origène avait suggéré une image voisine, mais assez différente, que l'on retrouvera beaucoup plus tard dans des textes liturgiques, celle d'une naissance du Christ en nos âmes :

> La naissance du Christ a donc commencé par une ombre (Luc, 1, 35). Mais ce n'est pas seulement en Marie que cette naissance a commencé par une ombre; le Verbe de Dieu naît aussi en toi si tu en es digne. Fais donc en sorte de pouvoir capter son ombre, et lorsque tu seras digne de l'ombre, son corps viendra à toi, pourrai-je dire, ce corps d'où naît l'ombre, car celui qui est fidèle dans les petites choses le sera dans les grandes (Luc, 16, 10)[42].

Cependant, ni Origène ni Athanase, ni Cyrille ni Hilaire ne font allusion à la célébration liturgique de Noël. Saint Grégoire de Nazianze, au contraire, prêchant pour Noël, semble, par une ou deux allusions rapides, considérer cette fête comme le mystère de notre régénération : en ce jour, dit-il, nous sommes nés avec le Christ (συγγενώμενοι)[43], c'est

39. *Sermo 80*, 3; S. C., p. 173.
40. S. Hilarii, *In Psalmum LI;* P. L., 9, 317.
41. *De Trinitate*, II, 24; P. L., 10, 67. Cf. J. Lemarié, *loc. cit.*
42. Origène, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, traduction et notes de Dom O. Rousseau, o.s.b., « Sources chrétiennes », 37, Paris, 195, Hom. II, p. 91.
43. Saint Grégoire de Nazianze, *Oratio 38*, 4; P. G., 36, 316.

le temps de notre régénération (καιρός ἀναγεννήσεως)[44].

Saint Augustin lui-même, dans ses sermons sur la Nativité mettait quelquefois en relation la naissance du Seigneur et notre nouvelle naissance d'enfants de Dieu, en quoi il serait, au moins autant que les Pères grecs, un précurseur de saint Léon; mais il ne s'intéressait qu'au mystère historique, non pas à sa célébration liturgique. Voici le texte le plus caractéristique :

> Le Verbe qui était au commencement, s'il n'avait point eu de génération humaine, nous ne serions pas parvenus à la régénération divine : il est né pour que nous renaissions (*natus est, ut renasceremur*). Le Christ est né : que personne ne doute de sa renaissance. Il a été engendré, Celui qui n'avait pas besoin d'être régénéré. A qui donc la régénération serait-elle nécessaire, sinon à celui dont la génération était condamnée ? Qu'advienne donc en nos cœurs sa miséricorde. Sa mère l'a porté dans le sein : portons-le, nous autres, dans le cœur. Une vierge est devenue enceinte par l'incarnation du Christ : que nos âmes soient prégnantes de la foi du Christ. Une vierge a enfanté le Sauveur : que notre esprit enfante le salut et faisons naître la louange. Ne soyons pas stériles : que nos âmes soient fécondes de Dieu[45].

On retrouve ici, exploité à la manière augustinienne, le thème suggéré par Origène.

Si nous voulons savoir avec plus de précision en quel sens Noël est un mystère et une fête de la rédemption, ce n'est pas vers les sources de saint Léon qu'il faut nous tourner, mais vers les textes liturgiques, probablement postérieurs au grand pape. Parcourons d'abord le sacramentaire léonien, recueil de formulaires de messes composés à Rome, les uns par saint Léon lui-même, d'autres peut-être avant lui et d'autres après lui. D'après la préface du premier formulaire, le mystère de Noël est la source même de tout le culte chrétien : « Tout ce dont la foi chrétienne fait l'objet

44. *Or. 39*, 14, col. 349. Grégoire est beaucoup plus explicite sur la valeur « sacramentelle » du baptême du Seigneur que sur celle de sa nativité.

45. S. Augustini, *Sermo 189*, 3; P. L., 38, 1006. Cf. *Sermo 191*, 3, col. 1011; *Sermo 192*, 2, col. 1012. Ces textes ne disent pas formellement que la fête de Noël soit un *sacramentum;* ils ne sont donc pas en contradiction avec la lettre à Januarius, tout en ouvrant d'autres perspectives.

d'une célébration religieuse tire origine de la solennité présente et se trouve contenu dans la grâce de son mystère[46]. » La collecte d'une autre messe s'exprime ainsi : « Dieu tout-puissant éternel, tu as voulu que dans la nativité de notre Seigneur Jésus-Christ, ton Fils, soient contenus le commencement et la perfection de la religion tout entière (*tribuisti totius religionis initium perfectionemque constare*) ; accorde-nous, nous t'en prions, d'être comptés en l'héritage de Celui en qui est contenu, en sa totalité, le salut des hommes[47]. » Noël contient le commencement, l'aurore de notre rédemption : *tanto nos, domine, quaesumus, promptiore servitio haec praecurrere concede sollemnia, quanto in his constare principium nostrae redemptionis ostendis*[48]. Une secrète précise que Noël est la source du sacrifice rédempteur, dont la liturgie de la messe est le sacrement : *Tot sensibus hodiernum, domine, sacrificium celebramus, quo nobis ipsius sacrificii sunt nata primordia*[49]. Enfin, une autre préface expose l'efficacité actuelle du mystère célébré, d'une manière qui rappelle la doctrine de saint Léon sur la *virtus operis* :

> Il est vraiment juste... Oui, Seigneur, car voici que nous célébrons la solennité de la paix venue du ciel. Nous t'en prions : par cette même faveur toute gracieuse qui a réconcilié le monde avec toi en accordant la rémission de tous les péchés, que nous soyons, nous aussi, moyennant l'expiation de nos fautes, rendus dignes des remèdes que ta bonté paternelle nous destine; et ainsi, en célébrant la mémoire du premier de tes bienfaits, nous pourrons atteindre (par l'intelligence de la foi) ce mystère qui fut le salut du monde[50].

Un document moins connu que le sacramentaire léonien,

46. C. Mohlberg, o.s.b., *Sacramentarium Veronense*, Rome, 1955, p. 258, n° 1241 : « Vere dignum : quoniam quidquid christianae professionis devotione celebratur, de hac sumit sollemnitate principium et in huius muneris mysterio continetur. »
47. *Ibid.*, p. 159, n° 1248.
48. *Ibid.*, p. 160, n° 1264.
49. *Ibid.*, p. 161, n° 1259.
50. *Ibid.*, p. 160, n° 1255 : « Vere dignum : sollemnitas enim, domine, caelestis pacis ingreditur. Quaesumus, ut per eam gratiam, per quam tibi reconciliatus est mundus peccatorum remissione cunctorum, nos quoque delictis omnibus expiati remediis tuae pietatis aptemur; et mysterium, quod extitit mundo salutare, principalis recordatione muneris adsequamur. »

le *Rouleau de Ravenne*, recueil d'oraisons pour l'Avent et Noël, nous offre une moisson plus riche encore peut-être. Certaines de ces formules semblent attendre un renouvellement de l'incarnation elle-même : *Tribuae, quaesumus, domine deus, ut devotis mentibus divinum exspectemus adventum, qui sacratissimus virginis partus ex spiritu sancto nobis generet deum, quatenus appareat in hominibus Christus dominus et salvator*[51]... *Ingeniti filius patris, domine omnipotens Christe, nostram, quaesumus, dignanter absque macula suscipe carnem; ut et te humanae substantiae participem esse probemus, et nos ad celestia dona ut perducere iubeas postolamus*[52]. Mais d'autres formules laissent entendre plus ou moins clairement que l'on attend l'anniversaire, la célébration liturgique du fait passé, ainsi que les grâces divines qui doivent en découler : *Deus, turris inexpugnabilis et civitas fortitudinis nostrae : esto nobis, quaesumus, protectio salutaris et desideravilis virtus; ut futura nativitas salvatoris generalem letitiam et plenissimam omnibus conferat sanitatem*[53]. *Propitiare, domine deus, supplicationibus nostris et suffragante tuae incarnationis adventu, quaesumus, praeces nostras dignanter exaudi et veniam tribuae peccatorum*[54]. L'antithèse est parfois marquée discrètement entre l'événement qui appartient au passé et la présence spirituelle du mystère : *Lumen verum, quod ex fonte cordis tui, domine deus noster, salutiferum eructare dignatus es verbum : quaesumus, ut sicut beatae Mariae intemeratae virginis mirabiliter ingressus est uterum, ita nobis concedas tuis famulis eius cum gaudio praestolare gloriosae nativitatis praesentiam*[55]. Le thème de la

51. *Ibid.*, p. 175, n° 1351.
52. *Ibid.*, p. 176, n° 1357.
53. *Ibid.*, p. 175, n° 1353.
54. *Ibid.*, n° 1354. Dans le même sens : p. 176, n° 1355 (« ... nativitatem Christi filii tui secundum carnem propinquare cernentes... »), 1356, 1358 (« Largire... ut qui de ventura nativitate domini nostri tui filii gloriantur, et adversa mundi te guvernante non sentiant, et, quae temporaliter celebrare desiderant, sine fine percipiant »), 1360 (« Iam refulgens adventus filii tui, quaesumus omnipotens pater, et laetitiam nobis praesentis exhibeat temporis et aeternae gloriae praestet esse participes »), 1362 (« ... respice propitius ad praeces nostras, ut unigeniti tui nativitate suscepta, ipsius aetiam redemptoris mereamur divino consortio sociari »); p. 177, n° 1366 (« refulgente iam dominicae carnis adventu »).
55. *Ibid.*, p. 177, n° 1365.

naissance du Christ dans nos âmes apparaît clairement dans une oraison : *Oriatur, quaesumus, omnipotens deus, in cordibus nostris splendor gloriae, dominus noster Iesus Christus; ut omnem noctis obscuritate sublata, filios nos esse diei vere lucis manifestat adventus*[56]. Il est peut-être sous-jacent aux termes un peu ambigus de cette autre : *Excelsi filius dei, humani generis conditor et inmaculate salvator : procede iam, quaesumus, de incontaminata virgine pro mundi redemptione; ut sentiamus per eandem nos gratiam liverare a peccatis, per quam ipse fieri dignatus es absque delicto similis nobis*[57]. On veut dire, semble-t-il, que la naissance immaculée du sein de la Vierge pure se reproduit en nous par la grâce qui nous purifie du péché.

Aucune exégèse n'est plus nécessaire avec cette prière du sacramentaire mozarabe qui, si elle n'a pas la concision romaine, ne laisse rien à désirer pour la clarté :

> C'est toi, Seigneur Jésus-Christ... que nous invoquons, que nous louons, que nous prions... Nous ne demandons pas que se renouvelle pour nous, telle qu'elle s'est autrefois accomplie à pareil jour, ta nativité corporelle; mais nous demandons que nous soit incorporée ton invisible divinité. Ce qui a été accordé alors selon la chair, mais d'une manière unique, à Marie, accorde-le maintenant spirituellement à l'Église : c'est-à-dire, qu'une foi exempte de toute hésitation te conçoive, qu'une âme libérée de la corruption te mette au monde, que toujours notre esprit, à l'ombre de la vertu du Très-Haut, te contienne. Ne t'éloigne pas de nous, mais procède de nous. Sois vraiment notre Emmanuel, Dieu avec nous. Daigne demeurer en nous, et combattre pour nous[58].

*
* *

Institué comme une simple *memoria*, la fête de Noël a donc été considérée, au moins depuis saint Léon, et à très juste titre, comme *un mystère*. Une oraison du sacramentaire gélasien parle du *singulare nativitatis mysterium*[59].

56. *Ibid.*, p. 175, n° 1350.
57. *Ibid.*, p. 176, n° 1359.
58. *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, éd. Férotin, Paris, 1912, XIII, Missa de Nativitate Domini, col. 54, n° 111 (Alia). Le rapprochement de l'ombre du Très-Haut et de la conception du Christ dans les âmes rappelle Origène.
59. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 1.

Mais, en commémorant la naissance humaine du Fils de Dieu, qui s'est incarné pour sauver le monde et rendre aux pécheurs l'amitié divine dans la filiation adoptive, l'Église célèbre déjà le mystère du salut, unique et indivisible. Noël nous met en contact avec les prémices de ce *sacramentum paschale*, où se trouve la plénitude de la rédemption[60]. Il contient le commencement du mystère du salut, puisque le Christ a commencé à mériter pour nous dès le premier instant de son existence humaine et à préparer ainsi l'extension à l'humanité entière de cette restauration de la nature dans la grâce, qui n'était encore effective que dans sa propre Personne et en sa Mère. Noël prépare aussi à mieux comprendre Pâques : la contemplation du Verbe incarné dans les débuts de sa vie terrestre introduit notre foi dans les profondeurs du mystère pascal. Celui, en effet, qui nous a sauvés par sa mort et sa résurrection est le propre Fils de Dieu fait homme : de là vient la valeur infinie de son mérite rédempteur, l'excellence de sa médiation sacerdotale, l'efficacité souveraine de sa victoire sur la mort par la mort. Mais si Noël célèbre le commencement de la rédemption, il en contient aussi la perfection et le terme : *Initium perfectionemque constare...* C'est la naissance humaine du Fils éternel qui vient mettre, pour ainsi dire, à notre portée le modèle transcendant de notre filiation surnaturelle (Gal., 4, 4-7; épître du dimanche dans l'octave de Noël). C'est pourquoi, dans la prière sur les oblations, à la messe de minuit, les vœux de l'Église se résument en celui de notre parfaite assimilation au Fils : *In illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia.* Par la célébration du sacrifice eucharistique, c'est le mystère pascal qui est actualisé dans la liturgie de Noël. Celle-ci apparaît en outre, au terme des semaines d'attente de l'Avent, comme le signe et le gage du retour du Seigneur; elle préfigure l'avènement de gloire qui, à la fin des temps, parachèvera le mystère du salut.

Noël est un *mystère*. Mais il n'est point un mystère particulier, distinct ou indépendant de celui de Pâques. Toute

60. *Ibid.*, p. 5 : « Deus, qui populo tuo plene praestitisti redemptionis effectum, ut non solum Unigeniti tui nativitate corporea, sed etiam crucis eius patibulo salvaretur, huius, quaesumus, fidei famulis tuis tribue firmitatem, ut usque ad promissum gloriae praemium, ipso quoque gubernante, perveniant. »

fête liturgique célèbre le *sacramentum paschale*, mais chacune apporte sa nuance propre à la manière dont ce mystère unique est revécu par l'Église. L'apport irremplaçable de Noël est de manifester à quel point le mystère du salut tout entier est contenu comme en germe dans la mission temporelle du Fils de Dieu et sa naissance virginale[61]. Une catéchèse mystagogique de la liturgie de Noël doit tenir compte de ces données. Aussi bien, les textes actuels du missel et du bréviaire ne peuvent-ils se comprendre dans une autre perspective que celle dont on a essayé ici de retracer l'évolution.

Fr. Jean Gaillard, m. b.

61. H. Jenny, *Le Mystère pascal dans l'année chrétienne*, Paris, s. d. (1958), pp. 29-30, 47-53; Dom J. Gaillard, *Noël, fête de la Rédemption*, dans *Notes de Pastorale liturgique*, n° 20 (1958), pp. 7-13.

LE MYSTÈRE DE NOËL DANS LE TEMPS DE L'ÉGLISE D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

Depuis longtemps, nous avions formé le projet de pénétrer dans l'univers liturgique de saint Augustin. Van der Meer[1] n'a satisfait que partiellement cet intérêt, encore que son travail ne manque pas d'objectivité et de profondeur. Mais justement, il n'a pas, en se bornant à l'essentiel, reconstitué l'activité annuelle de la liturgie vécue par le pasteur d'Hippone. Le livre de Van der Meer nous donne sans doute une idée assez exacte des fondements philosophico-théologiques[2] et de la valeur pastorale de la liturgie chez saint Augustin, mais il ne refait pas l'édifice complet, avec ses charpentes majeures et ses structures secondaires, pourtant fort intéressantes à notre point de vue.

Cette vision globale offrirait l'avantage appréciable, croyons-nous, de revivre avec le grand prédicateur africain les mystères du Christ dans le temps chrétien; ce temps chrétien qui mesure dans l'Église la survie du Christ glorifié, rendu présent et agissant par la liturgie dans l'intimité de l'assemblée chrétienne[3]. Seule cette reconstitution complète peut nous éclairer, par exemple, sur les liens que voyait saint Augustin entre le mystère de l'Église et la vie liturgique, sur le rôle doctrinal, catéchétique et « eucharistique » qu'il accordait à l'homélie cultuelle, sur l'utilisation qu'il y faisait des saintes Écritures et des péricopes liturgiques, enfin, sur l'identité de ces péricopes elles-mêmes[4].

1. *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Paris, Alsatia, 1949, t. II, début.

2. Parmi les textes de saint Augustin essentiels sur le sujet signalons les Lettres à Januarius : *Epist.* 54-55.

3. Saint Augustin, avec la profonde intériorité de sa piété, insistera surtout sur le rôle de la foi dans cette présence. Les préoccupations qu'on appellerait plus tard caséliennes l'effleurent à peine.

4. Concernant les rites majeurs de l'initiation chrétienne, voir Busch, in *Eph. lit. lov.*, 1938, pp. 159-179, 385-484.

Dans la façon de voir de saint Augustin, la Noël, et l'Épiphanie, appartiennent encore au simple calendrier sanctoral; elles constituent un *Natale*, de caractère unique, il est vrai, mais non intégré au cycle dominical des mystères commémoratifs : « Il faut d'abord que vous sachiez que le jour anniversaire de la naissance du Seigneur n'est pas célébré mystériquement (*non in sacramento celebrari*), mais qu'on y rappelle seulement le *fait* de sa naissance; et pour cela il n'était besoin à notre piété que de marquer par une fête le jour où l'événement s'accomplit[5]. » A la seule fête pascale est réservée par le prédicateur d'Hippone cette noblesse mystérique, cette valeur salvifique d'efficacité objective, qu'un saint Léon, bientôt après, logique avec sa sotériologie grecque de l'Incarnation, reconnaîtra audacieusement aux gestes et aux fêtes de la Manifestation[6].

« Une célébration est mystérique (*sacramentum est autem in aliqua celebratione*) », explique saint Augustin, « quand la commémoration de la chose accomplie signifie en même temps quelque chose de saint (*cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est*) »; c'est-à-dire, par tout le contexte de cette lettre, quand les rites non seulement reconstituent pour notre souvenir un événement passé et révolu, mais signifient du même coup une valeur salvifique toujours actuelle de cet événement[7]. Il faudra pourtant concéder, même à première lecture des sermons de saint Augustin pour Noël et l'Épiphanie, que ces fêtes ont déjà un relief et une importance liturgique sans équivalent dans le calendrier sanctoral. Saint Léon, pour ainsi dire, ne fera que consacrer mystériquement une situation de fait, soucieux qu'il est, dans l'atmosphère polémique de Chalcédoine, de valoriser aux yeux du peuple le mystère de l'Incarnation. Nous n'hésitons donc pas à placer ici Noël comme en tête de l'année chrétienne.

Quels sont les antécédents historiques de cette fête à Hippone ? Il faut le rappeler brièvement pour mieux circonscrire l'objet réel de sa célébration. A Rome, qui nous intéresse particulièrement par ses affinités liturgiques avec l'Afrique du Nord, Noël

5. *Epist.* 55 *ad Januarium*, début.

6. Contrairement à saint Augustin, qui refuse formellement de placer Noël parmi les *sacramenta* (*Epist.* 54, 1), saint Léon parlera du *sacramentum nativitatis* (P.L., 54, c. 27, ch. I, col. 216), dont la célébration liturgique réactue dans le temps de l'Église la valeur salvifique acquise dans l'apparition historique du Seigneur (*Ibid.*, s. 22, I, 193-194; s. 28, I, 222; s. 29, I, 226-227; s. 38, I, 260; s. 36, I, 253-254.

7. *Epist.* 55, début. Position bien conforme à sa sotériologie avant tout centrée sur la *pascha*.

est déjà célébré en 336, comme *Natale* du calendrier sanctoral[8], et en Afrique vers la même époque, cette date s'étant imposée par le riche symbolisme de la lumière recroissante du soleil, et sans doute aussi par le souci de remplacer la fête païenne du *Natalis Solis Invicti*. Pour en connaître le contenu primitif en Occident, il faut se reporter à cette homélie de Noël 360, prononcée en Afrique du Nord par Optat de Milève[9]. A la mémoire de la naissance, il joint celle de l'adoration des Mages et du massacre des saints Innocents : c'est la fête de l'*Apparitio Domini in carne*, dont l'aspect épiphanique actuel n'est pas encore célébré à part le 6 janvier[10]. Mais plus d'un siècle avant, à cette date du 6 janvier (ou peut-être le 10), on célébrait déjà en Orient une fête de la naissance et du baptême de Jésus[11], dont témoignera encore Cassien à la fin du 4e siècle. On y ajoutera, selon les époques et les diverses Églises orientales, la mémoire de l'adoration des Mages et des noces de Cana, ne retenant principalement que le baptême de Jésus après l'introduction de la Noël occidentale[12].

De l'Orient, l'Épiphanie a passé à l'Occident; d'abord en Gaule, où on la célèbre certainement à Paris, en 361, d'après Ammien Marcellin. Paulin de Nole, au début du 5e siècle, en révèle le contenu : les *tria miracula* du Seigneur, soit l'adoration des Mages, le baptême et les noces de Cana[13]. A Rome, et de même en Afrique, on célébra aussi l'Épiphanie, qui laissa désormais à Noël la mémoire de la Nativité et garda pour elle le mystère de l'adoration. Ces fêtes devenaient ainsi complémentaires l'une de l'autre[14]. Avec saint Augustin, comme nous le verrons, va s'opérer une unité plus profonde entre les deux fêtes par la célébration en deux temps d'un unique mystère : celui de la manifestation du Christ à Israël, d'abord, c'est la Noël; et ensuite aux Gentils dans la personne des Mages, c'est l'Épiphanie.

8. Témoin le chronographe de 354.

9. Dom Wilmart l'a éditée dans *Rev. des Sc. rel.*, t. II (1922), pp. 271-302.

10. Voir Dom Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932, et Dom J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur* (Coll. Lex Orandi), Paris, Éd. du Cerf, 1957, pp. 27-51, qui donnent l'historique de ces fêtes.

11. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21, dans la Collection « Sources chrétiennes », 30, p. 150.

12. En Cappadoce, dès la fin du 4e siècle, saint Basile, *Homélie sur la Nativité*, P. G., 31, 1457 sqq.

13. P. G., 61, 649.

14. A l'adoration de l'Épiphanie, on relia pourtant l'idée de la vocation des Gentils. Saint Léon demeure le meilleur témoin de ces célébrations avec ses homélies pour Noël et l'Épiphanie, P. L., 54.

Par quels sondages pouvons-nous efficacement pénétrer et apprécier le contenu de ces homélies de saint Augustin, en identifier le genre littéraire exact, et arriver ainsi à lever un peu le voile sur le monde liturgique du saint évêque ? En tout premier lieu, il s'impose de détecter ses sources scripturaires, puisque là s'incarne et s'exprime le Verbe, affirme-t-il[15] : « De la Cité dont nous sommes exilés, des lettres sont venues vers nous : ce sont les Écritures, qui nous exhortent à bien vivre. Que dis-je, des lettres! Le roi en personne est descendu[16]. » Aux Écritures, il revient toujours comme à la source première de sa foi. Cet attachement, cet enracinement de sa pensée en elles apparaît bien dans ses homélies liturgiques, alors qu'on vient justement de proclamer les « saintes lettres » au sein de l'assemblée. Nous préciserons donc ces bases scripturaires d'abord, tentant d'identifier celles que la liturgie a pu utiliser; nous présenterons ensuite les thèmes principaux que le prédicateur y a puisés et qui dégagent le sens du mystère célébré; enfin, nous mettrons en valeur les exigences ascétiques que comportaient le mystère et sa célébration[17].

I. — Les sources bibliques et liturgiques

En vue de pénétrer la richesse des thèmes doctrinaux, il est donc important de les saisir à leur source même, les saintes Écritures. Nous le ferons dans l'ordre où se présentent les livres bibliques, indiquant en note la fréquence de leur utilisation[18].

Concernant l'événement de la Naissance du Seigneur, saint Augustin ne cite Matthieu (1, 23)[19] qu'une fois, et dans un passage qui rapporte la prophétie d'Isaïe; signalons toutefois qu'il fait un rapprochement entre l'âne de la crèche et l'ânon de l'entrée triomphale à Jérusalem (21, 1-9)[20]. Marc n'est pas utilisé.

15. *In Ps.* 101, s. 4, 1.

16. *In Ps.* 90, s. 2, 1. De même, *In Ps.* 103, s. 4, 1. Sur « la Bible, corps verbal du Verbe », et « l'Écriture, l'univers et l'âme », voir le ch. 2 du travail de M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin, prédicateur*, Lyon, Aubier, 1944.

17. Nous devrons nous borner au texte de Migne, puisqu'un seul sermon liturgique de Noël a son texte critique (G. Morin, o.s.b., *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, Romae, 1930, pp. 209-211). Nos références reporteront au t. 38, avec indication des colonnes.

18. Nous grouperons les textes bibliques selon l'ordre inverse des lectures rituelles : évangélique, apostolique et prophétique.

19. S. 187, III, 1002.

20. S. 190, III, 1008.

Luc, au contraire, est largement mis à contribution, et le passage 2, 26-38 y est reconnu expressément comme partie de la péricope liturgique[21]. Essayons de circonscrire les limites de cette péricope :

Le *terminus post quem non*. Saint Augustin invite son peuple à s'unir à l'action de grâces de Siméon (29-32) : « Tout à l'heure encore, pendant qu'on lisait l'Évangile, nous avons vu que le bienheureux vieillard Siméon[22]... » La péricope comportait donc le récit de la présentation de Jésus au temple, le *Nunc dimittis* et la prophétie de Siméon. Mais il faut aller plus loin, et ajouter la prophétie d'Anne (36-38) : « Voici Anne. Vous venez de l'entendre encore pendant la lecture de l'Évangile[23]... » Tel nous semble bien le *terminus post quem non*.

Le *terminus ante quem non*. La péricope commence certainement avant le verset 14 : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux ... » : « *cum evangelium legeretur, audivimus* », affirme le prédicateur[24]. Et puis, comme la leçon évangélique doit présenter, en ce jour de la Nativité, le récit même de la naissance, il faut certainement reculer dans ce chapitre 2 jusqu'au verset 1.

L'une des péricopes évangéliques de la Nativité à Hippone est donc Luc, 2, 1-32, et c'est vraisemblablement celle de la messe *de minuit*[25], comme nous allons le voir. En effet, la célébration de la Nativité au 25 décembre a dû apparaître à peu près en même temps à Rome et en Afrique du Nord. Or on sait qu'à Rome, bientôt après, on introduisit une messe de minuit à *Sancta Maria ad praesepe*, pour imiter Jérusalem qui commémorait d'abord à Bethléem à minuit l'événement de la Naissance, selon le témoignage d'Éthérie[26].

A la *messe du jour*, la plus ancienne, on avait toujours lu à Rome le Prologue de saint Jean, qui exprime si bien l'Incarnation, objet propre de cette fête : « Et le Verbe s'est fait chair[27]. » L'Afrique du Nord, assez fidèlement alignée sur Rome au point de vue liturgique, devait avoir le même usage. En tout cas, tel semble bien l'usage d'Hippone, puisque saint Augustin fait

21. SS. 190, III, 1009; 196, II, 1020.
22. S. 190, III, 1009.
23. *Ibid.*
24. S. 190, IV, 1009.
25. W. Roetzer, o.s.b. (*Des Heiligen Augustinus schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munchen, Hueber, 1930, pp. 104 et sqq.), n'envisage pas l'hypothèse des deux messes de Noël. Voir aussi *D.A.C.L.*, art. « Afrique » et « Hippone ».
26. Éthérie, *Journal de voyage* (« Sources chrétiennes »), Paris, Éd. du Cerf, 1948, p. 207.
27. J. A. Jungmann, s.j., *La Liturgie de l'Église romaine*, Casterman, Paris, 1957, p. 109.

si souvent du Prologue l'inspiration profonde, la clé, de ses sermons. De tous les passages évangéliques, le Prologue est en effet le plus exploité : il revient 13 fois, dans 7 sermons[28]. Les sermons 186, 187, 188, 195, qui ignorent complètement Luc, 2, 1-38, ont pu être prononcés à la messe du jour, probablement avant l'introduction de la commémoration du fait de minuit, à un moment où l'attention de la foi portait beaucoup plus sur le mystère de l'Incarnation que sur le fait anecdotique de la Naissance. Ces sermons seraient donc parmi les plus anciens prononcés à Noël. Seul le sermon 193 n'exploite que Luc, et à fond : il a donc dû être prononcé à la messe de la nuit. Quant aux autres homélies, il est difficile d'en juger.

De nombreuses fois, saint Augustin emprunte aussi à saint Jean des témoignages de Jésus sur lui-même[29] et des témoignages de Jean-Baptiste[30]. Comme il s'agit de chapitres relativement éloignés les uns des autres (3, 8, 10, 14, 16), nous sommes certainement en face de simples emprunts bibliques. Signalons cependant l'exploitation abondante du chapitre 14, 6, 8-9, 16, 28[31]. Le prédicateur y puise ses meilleurs témoignages de Jésus sur lui-même.

Quelle était *la lecture apostolique* ? Ici, rien d'explicite. Nous ne pouvons que formuler des hypothèses. On remarquera l'utilisation prédominante de l'Épître aux Romains. L'action de grâce de 1, 1-17[32], qui exalte le « fils, issu de David selon la chair », constituait-elle la lecture rituelle ? Ou la *lectio continua*[33] commandait-elle tout simplement ces emprunts ? Peut-être. Il nous semble certain, en tout cas, que le souci antipélagien d'insister sur la valeur justifiante de la foi (1, 17), sur la puissance d'union au Christ (10, 10), n'est pas étranger à cette préférence envers l'épître aux Romains.

Enfin, on notera la présentation sotériologique de l'Incarnation avec 1 Cor., 1, 30-31[34]; 2 Cor., 8, 9; 4, 16[35]; Gal., 4, 4[36]; Éph., 2, 14; 5, 8; 5, 14[37]; Jac., 1, 17[38]; 1 Jean, 3, 2[39]; les thèmes

28. SS. 185, I, 998; 186, II, 999; 187, III, 1002; 188, I, 1003-1004; 194, II, 2, 1016; 195, 3, 1018-1019; 196, I, 1019; 196, III, 1020.
29. SS. 185, I, 998; 187, IV, 1002; 190, III, 1009; 192, III, 1013; 194, III, 1017.
30. SS. 185, II, 998; 192, III, 1013; 194, II, 1016.
31. Références de la note 29.
32. SS. 186, III, 1000; 189, II, 1006; 4 (P. L., 46), 982.
33. Voir Roetzer, *op. cit.*, pp. 103 et 109.
34. S. 185, I, 998.
35. SS. 186, III, 1000; 194, III, 1016.
36. S. 186, III, 1000.
37. SS. 185, III, 998; 193, I, 2, 1014; 196, II, 1020; 185, I, 997.
38. S. 185, I, 998.
39. S. 194, III, 1017.

sur l'Église-Vierge et sur la virginité consacrée, avec 1 Cor., 7, 32-34[40]; 2 Cor., 11, 2[41]; Gal., 5, 17; 4, 26-27[42].

Y avait-il une *lecture prophétique*? La messe africaine possédait, quoique d'une façon moins régulière qu'à Rome[43], elle aussi trois leçons[44]. Pour Noël, aucun témoignage explicite de saint Augustin. Nous sommes bien tenté de penser qu'on lisait Isaïe, 9, 1-6[45], si bien parallèle à Luc, 2, 1-32, et qu'il cite dans ce passage (v. 5) : « Un enfant nous est né »; mais l'indice est très faible. Plus souvent, et comme inspiration profonde de ses spéculations sur l'apparition du Verbe dans la chair, exploitera-t-il le chapitre 53, 8[46] : « Qui expliquera sa génération », plaçant ainsi dans le prolongement de la génération éternelle la naissance du Christ dans le temps. Signalons, enfin, l'emploi très accommodatice du passage : « Le bœuf a connu son maître, et l'âne, la crèche de son Seigneur » (1, 3)[47], pour symboliser la présence des deux peuples, juif et gentil, autour du Christ naissant.

Deux fois, il recourra à Genèse, 2, 19-20; 3[48] pour rappeler l'état ancien de l'homme et sa chute; une fois, à l'*Ecclésiastique* 3, 20[49] pour recommander aux vierges l'humilité, exigée par la sublimité même de leur état, qui trouve sa grandeur dans l'imitation de la virginité de Marie et de l'Église; une fois, enfin au livre de la Sagesse, 8, 1[50] pour affirmer l'immutabilité divine, que n'a pas compromise le mystère de l'Incarnation.

L'usage des Psaumes, par rapport aux autres livres de l'Ancien Testament, est dans une proportion de 31 à 12, donc très dominant. Le Ps. 84, 12 : « La vérité s'est levée sur la terre, et la justice nous a regardés du haut du ciel », avec ses huit emplois qui servent la plupart du temps de base à de larges développements sur l'Incarnation, n'a d'équivalent que le Prologue de saint Jean dans le dossier biblique du prédicateur[51]. Le Ps. 18, 6-7 : « Pareil à l'époux quittant sa couche nuptiale, il s'est élancé comme un géant pour parcourir sa carrière », apparaît cinq fois,

40. S. 191, III, 1011.
41. SS. 190, III, 1005; 191, II, 1010; 195, 2, 1018.
42. SS. 193, I, 2, 1014; 195, 2, 1018.
43. J. A. Jungmann, s.j., *Missarum solemnia*, Paris, Aubier, 1952, t. II, p. 159.
44. W. Roetzer, *op. cit.*, p. 100.
45. S. 187, IV, 1003.
46. SS. 184, II, 997; 188, I, 1004; 195, I, 1017; 196, I, 1019.
47. SS. 189, IV, 1026; 190, III, 1008, 4 (P. L., 46), 983.
48. S. 188, III, 1004.
49. S. 196, II, 1020.
50. S. 187, I, 1001.
51. SS. 185, I-II, 997; 187, IV, 1002; 189, II, 1005; 191, II, 2, 1010; 192, I, 1011; 193, 2, 1014; 4 (P. L., 46), 981.

pour commander également des spéculations très élaborées sur l'union des natures, point de départ de la carrière salvifique du Verbe incarné[52]. La plupart des autres psaumes expriment lyriquement pour le saint prédicateur le spectacle de gloire surnaturelle que donne à la terre l'apparition du Verbe dans la chair, soit les Ps. 3, 4; 16, 15; 23, 10; 26, 8-9; 30, 20; 32, 1; 44, 3; 71, 17; 94, 7[53], et qui se trouve symbolisée par le jour terrestre recroissant que marque le solstice d'hiver, soit les Ps. 5, 5; 71, 17; 95, 1-3[54]; également, l'œuvre libératrice qu'inaugure le Sauveur, soit les Ps. 30, 2; 32, 1; 66, 2-3; 84, 12[55], et que l'homme doit laisser s'accomplir en lui, soit le Ps. 118, 106-108[56].

Quels sont, parmi ces psaumes, ceux que chantait la liturgie de ce jour ? A propos du Ps. 95, saint Augustin remarque « qu'il retentit à nos oreilles comme l'éclat d'une trompette céleste[57] », ce qui pourrait indiquer un emploi liturgique actuel; d'autre part, c'est quatre fois qu'il revient dans la bouche du prédicateur : proportion très respectable dans le tableau d'ensemble, et qui pourrait renforcer notre hypothèse[58]. Quant aux Ps. 18, 6-7 et 84, 12, pas même une allusion ne les indique comme psaumes liturgiques; mais saint Augustin les emploie si fréquemment[59] et en fait si bien la clé de ces sermons, qu'on doit leur reconnaître une place à part, sinon peut-être dans l'organisation eucologique de Noël, du moins dans le dossier biblique du prédicateur sur l'Incarnation.

Nous croyons que cet inventaire biblique et liturgique des homélies de saint Augustin a l'avantage de nous faire rejoindre la source même de son inspiration doctrinale, de nous faire, avec lui, épeler bibliquement d'abord ce qu'il a ensuite développé abondamment au sein de la célébration cultuelle.

52. SS. 187, IV, 1002; 191, I, 1010; 192, III, 1013; 194, IV, 1017; 195, 3, 1018.
53. SS. 185, III, 998; 194, III, 1017; 194, III, 1016; 194, I, 1015; 195, 2, 1018; 194, IV, 1017.
54. SS. 189, I, 1005; 4 (P. L., 46), 981; 194, IV, 1017; 189, I, 1005; 190, III, 1008-1009; 4 (P. L., 46), 981.
55. SS. 194, III, 1016; 194, I, 1015; 190, III, 1009; et pour le Ps. 84, 12, voir les références à la note 51.
56. S. 193, 2, 1015.
57. S. 190, III, 1008.
58. Voir note 54, dernier groupe de références.
59. Références : respectivement, notes 52 et 51.

II. — Le contenu du mystère

Qu'est-ce que la méditation des Écritures sur le fait de l'Incarnation et de la Naissance a pu évoquer dans l'âme d'Augustin au temps de Noël ? Il faut d'abord s'en rendre compte avant de caractériser la célébration liturgique elle-même.

C'est un mystère de foi; une vérité que connaissent les chrétiens, mais qui dépasse le cœur des impies, car Dieu a caché ces merveilles aux sages et aux prudents et les a dévoilées aux petits (Matt., 11, 25). « Que les humbles donc, poursuit saint Augustin, s'attachent à ces abaissements d'un Dieu, et appuyés sur ce puissant secours, leur faiblesse pourra s'élever jusqu'à sa hauteur[60]. » Le néo-platonisme chrétien a compté sur cet appui de la foi; mais il avait aussi à sa disposition un puissant instrument de pénétration que n'a pas dédaigné saint Augustin lui-même, loin de là. Il faut placer ses spéculations dans ce contexte philosophique pour bien en saisir la cohésion interne et la fidélité traditionnelle.

Dès les apologistes grecs, le *logos* johannique et le *dabar* vétéro-testamentaire trouvaient dans les spéculations platoniciennes un mode d'expression et une certaine justification rationnelle. Parmi eux, Justin surtout a remarquablement réfléchi dans ce sens : « Le Fils, dit-il, le seul qui soit appelé proprement Fils, le Logos coexistant et engendré avant les créatures, lorsque par lui, au commencement (Dieu) créa et ordonna toutes choses, est appelé Christ[61]. » Il établissait ainsi un lien entre le Logos et la création, allant, pour tomber dans le subordinatianisme, jusqu'à distinguer deux états de celui-ci : il existe éternellement en Dieu, d'abord, comme sa pensée et son conseil, mais sans existence distincte; il est proféré, ensuite, engendré dans une subsistance propre avant la création et pour elle[62].

Mais à ce rôle cosmologique, qui faisait du Logos la source permanente de la création, s'ajoute aussi selon Justin[63] une fonction gnoséologique, que saint Irénée décrira dans un passage lumineux : « Dieu n'est pas inconnu... Car par son Verbe, toutes (créatures) apprennent qu'il y a un seul Dieu Père qui contient toutes choses. Ainsi, dès l'origine, le Fils du Père révèle, puisque dès l'origine il est avec le Père[64]. »

60. S. 184, I, 995.
61. *Ap.* VI, 3. Voir aussi *Dial.* LXII, 4.
62. *Dial.* LXI, 2.
63. *Ap.* XLIV, 10. Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 5, 12; 81, 4; 82, 4.
64. *Adv. Haer.* 4, 20, 7.

Dès l'origine, le Logos est donc à la fois la puissance qui donne au cosmos sa consistance, et le principe qui fait accéder l'homme à la connaissance de Dieu. Bien plus, dès cette origine, le Logos divin, dans une recréation nécessitée par le péché, avait déjà commencé son action salvifique, selon Clément[65] : l'Incarnation n'en serait que le sommet. En ces mêmes commencements aussi, selon une pensée familière également à Irénée[66] et à Justin[67], et que Clément d'Alexandrie[68] appellera pédagogie divine, éducation progressive de l'humanité, c'est le Logos divin qui accomplit les nombreuses théophanies vétéro-testamentaires; l'Incarnation réalisera une présence unique, transformant ainsi en amour la crainte attachée jusque-là à l'éducation divine de l'homme[69].

Cet héritage théologique sur l'Incarnation, enrichi, par Tertullien surtout, des précisions sur l'unité de personne dans une dualité de « substances », passera au 4e siècle, à saint Augustin principalement, si profondément tributaire du néo-platonisme. Son génie assimilera cette tradition déjà longue; il la recréera en des esquisses lumineuses, que compléteront peu de temps après, d'une façon quasi définitive, le *Tomus* de saint Léon et les formulations de Chalcédoine.

C'est cette tradition de la foi et de la raison théologique sur l'Incarnation qui est présente à l'esprit de l'évêque d'Hippone au moment de ses homélies de Noël, et qui le fait pénétrer si à fond dans les péricopes de la liturgie ou les autres passages scripturaires. L'avoir rappelée nous placera nous-mêmes dans la perspective exacte du saint prédicateur et nous aidera à le mieux comprendre.

Disons d'abord que saint Augustin, fidèle à la pensée théologique platonisante, placera l'Incarnation du Verbe, la Maternité virginale de Marie et la Naissance de Jésus dans le prolongement de l'acte créateur, comme l'épanouissement d'une génération éternelle qui, après avoir donné l'être au cosmos, couronne son entreprise dans un chef-d'œuvre ineffable.

« Lui qui a créé l'univers en demeurant dans le sein de son Père, a donné à une Vierge d'enfanter, pour venir à nous[70] » : c'est *le Verbe créateur qui s'incarne*, et c'est son action créatrice qui a tout disposé à cette fin. Voulant défendre l'absolue

65. *Protrept.* I, 70.
66. *Loc. cit.*
67. *Dial.* LVI, 7; LX, 2.
68. *Ped.* 1, 7.
69. *Ibid.*
70. S. 184, I, 997-998.

immutabilité du Verbe dans l'Incarnation, saint Augustin gardera encore cette perspective créatrice et cosmique :

> Verbe de Dieu avant tous les temps, Verbe fait chair au temps convenable; Créateur du soleil et créé lui-même sous le soleil; du sein de son Père gouvernant tous les siècles et du sein de sa Mère consacrant le jour présent; demeurant dans l'un, sortant dans l'autre; formant le ciel et la terre, naissant sous le ciel et sur la terre; ineffablement sage, et sagement enfant; remplissant le monde et couché dans une étable; dirigeant les astres, et pressant le sein maternel... En effet, en prenant un corps, il n'a pas interrompu ses œuvres divines; et il a continué d'atteindre avec force d'une extrémité jusqu'à l'autre et de tout disposer avec douceur (Sag., 8, 1), lorsque se revêtant de l'infirmité de la chair il est entré sans s'y enfermer dans le sein d'une Vierge[71].

Quant à la *naissance du Christ* à Bethléem, saint Augustin la comprendra aussi comme projection temporelle de la vie divine éternelle. Jamais il ne se limitera à un simple récit anecdotique et sentimental. Des événements évangéliques racontés par la liturgie, il s'élève à l'activité trinitaire, gardant sans cesse en relation intime ce qui apparaît aux yeux de Marie et de Joseph et ce qui s'accomplit dans la vie profonde de Dieu. Ainsi, voulant parler de la naissance, de la génération du Christ dans le temps, il se reportera constamment à la génération éternelle du Verbe, amorçant sa contemplation dans un passage d'Isaïe souvent cité : « *Generationem ejus quis enarrabit* » (Is., 53, 8), ou dans un verset de psaume encore plus fréquent : « La Vérité s'est levée sur la terre, et la justice nous a regardés du haut du ciel » (Ps. 84, 12).

> La foi catholique en effet ne nous permet pas d'oublier ces deux générations du Sauveur, dont l'une est divine et l'autre humaine, dont l'une est au-dessus du temps et dont l'autre s'est accomplie dans le temps, mais qui sont toutes deux merveilleuses, puisque dans l'une le Sauveur n'a pas de Mère, dans l'autre, pas de Père. Si nous ne comprenons pas celle-ci, comment peindre celle-là[72] ?

C'est donc en dégageant le sens de la génération éternelle du Verbe au sein de la Trinité que la réflexion de notre foi peut saisir en profondeur ce qui se passe à Bethléem. Une foi toute contemplative, cependant, une foi qui sait dépasser les limites de la raison : « Ce que ne saurait expliquer la raison humaine, la foi le saisit et cette foi grandit à mesure que la raison est en

71. S. 187, I, 1001.
72. S. 190, II, 1007-1008. Voir aussi S. 184, I, 1015-1016; 189, IV, 1006; 196, I, 1019; 4 (P. L., 46), 982.

défaut[73]. » Comme saint Augustin, les Pères se sont plu, d'ailleurs, à voir dans la Naissance de Bethléem comme une projection sensible de la Naissance éternelle; dans la génération céleste accomplie sans Mère, une image de la génération terrestre accomplie sans Père; dans l'engendrement du Père céleste resté sans diminution, une similitude de la maternité virginale de Marie restée sans corruption[74].

L'Homme-Dieu, chef-d'œuvre de la bonté miséricordieuse[75] et toute gratuite[76], est le terme de cette action divine éternelle qui débouche dans le temps. Dans une unité ineffable, vivent à la fois la créature et le Créateur :

> Il reposait dans une étable, et il gouvernait le monde; enfant sans parole, il était la Parole même; les cieux ne sauraient le contenir, et une femme le portait dans son sein; oui, elle dirigeait notre Roi, elle portait celui qui nous porte, elle allaitait celui qui nous nourrit de lui-même. Quelle incontestable faiblesse! quel abaissement prodigieux! et pourtant la divinité tout entière y est enfermée[77].

Dans une formule moins oratoire, mais plus condensée, et qui inspirera bientôt saint Léon et Chalcédoine, voici décrite l'ontologie admirable de l'Homme-Dieu, double dans ses natures, mais absolument un dans son être :

> En se faisant chair le Verbe n'a point péri, il ne s'est point transformé en chair; c'est la chair qui s'est unie au Verbe pour ne point périr : et comme il y a dans l'homme une âme et un corps, le Christ est Dieu et homme tout à la fois. Ainsi l'homme est Dieu, et Dieu est homme; il n'y a pas de confusion de nature, mais unité de personne[78].

Mais il n'est peut-être pas d'aspect de l'Incarnation qui ait autant de relief dans les sermons de saint Augustin pour Noël, que celui de la *présence de Dieu* ainsi assurée au monde; présence d'un Dieu qui s'est pour ainsi dire adapté aux capacités d'accueil de l'homme, adapté à tout l'homme, chair et esprit : « C'est la Sagesse de Dieu se montrant sous les formes de l'enfant; c'est le Verbe de Dieu faisant entendre dans la chair des

73. S. 190, II, 1008.
74. Voir, par exemple, saint Jean Chrysostome, *In Nat. Christi diem*, P. G., 56, 387-388.
75. S. 192, 1011-1013.
76. S. 185, III, 998-999.
77. S. 184, III, 997.
78. S. 186, I, 999.

sous matérielles[79] », voulant « recevoir la naissance humaine pour s'accommoder à notre faiblesse, en se faisant visible, d'invisible qu'il était, afin de nous élever des choses visibles aux invisibles[80] ». Ainsi se réalise un mode nouveau de présence divine au monde : « Le Créateur s'y est rendu corporellement présent, quoique par sa puissance il n'en ait jamais été absent[81] » et il faisons sans doute partie nous aussi, la lumière luisant dans les ténèbres, mais les ténèbres ne la comprenaient pas[82]. On a souligné encore ici cette continuité que garde saint Augustin, bien dans la tradition théologique platonicienne, entre le rôle cosmologique et le rôle gnoséologique du Verbe, qui trouvent dans l'Incarnation leur parfait épanouissement : « La Vérité s'est ainsi levée sur la terre, et la justice nous a regardés du haut des cieux (Ps. 84, 12)[83] ». Cette critique de saint Augustin sur l'Incarnation au temps de Noël est à ce point fondamentale, qu'il en fera l'objet précis de la célébration liturgique : fête de Dieu parmi nous, de son apparition, de sa présence, ainsi que nous le verrons.

On a sans doute remarqué le point de vue théologal de toutes ces considérations. Le saint prédicateur commente l'événement de Bethléem à travers le regard de Dieu, sa perspective ou continuellement de haut en bas, de la génération éternelle à la génération temporelle, de la création à l'Incarnation. On retrouve cette même attitude dans la présentation de la Maternité virginale de Marie :

> Lui qui a créé l'univers en demeurant dans le sein de son Père, a donné à une Vierge d'habiter, pour venir à nous. N'y a-t-il pas un reflet de sa toute-puissance dans cette Vierge qui devient mère et qui reste Vierge après avoir mis au monde comme avant de concevoir... et qui sans rien perdre de son intégrité empreinte à sa fécondité un nouveau bonheur et une gloire nouvelle[84] ?

Saint Augustin insistera sur cette Virginité de Marie que Dieu a voulu sauvegarder totalement, et qui a même attiré le choix du Très-Haut : « Ce fils tout-puissant aurait-il après sa naissance dépouillé sa Mère de cette virginité qui avait déterminé son choix avant sa naissance[85] ? » Par cette préservation, Dieu

79. S. 185, I, 3e.
80. S. 190, II, 1er-2e.
81. S. 190, III, 1er.
82. *Ibid.*
83. S. 185, I, 3e.
84. S. 184, I, 3e-4e.
85. S. 186, III, 1er.

ne la frustrait d'aucun bien; au contraire, affirme saint Augustin, il la comblait d'un bien supérieur, car « la fécondité du mariage est louable sans doute, mais l'intégrité virginale est préférable encore[86] ». Cette intégrité virginale de Marie lui vaudra du reste une fécondité admirable, que le parallèle suivant avec l'*Église* va clairement laisser voir.

Car le sein de la Vierge Marie a été la chambre nuptiale où se sont unis l'Époux et l'Épouse pour une fécondité éternelle. Là-dessus, entendons saint Augustin dans un passage d'une impressionnante beauté et d'une valeur contemplative extrême :

> A votre Chef, Marie a donné naissance; à vous, c'est l'Église; car l'Église aussi est à la fois vierge et mère; mère, par les entrailles de la charité; vierge, par l'intégrité de la foi et de la piété. Elle enfante des peuples entiers; mais ils ne sont que les membres de *Celui dont elle est à la fois le Corps et l'Épouse*; semblable encore, sous ce rapport, à la Vierge qui est devenue pour nous tous la Mère de l'unité[87].

On découvre ici les avenues principales de sa réflexion théologique sur le mystère de l'Église dont l'archétype est celui de la Vierge. En vue donc de suivre sa pensée sur la fécondité virginale de l'Église, nous nous arrêterons avec lui d'abord à la Maternité virginale de Marie; ensuite, à la Maternité virginale de l'Église elle-même; pour trouver, enfin, dans les vierges consacrées à la fois le fruit glorieux et le signe visible de l'une et de l'autre.

Peut-on un instant concevoir, s'écrie le prédicateur, que Marie, « terre d'où s'est élevée la Vérité » (Ps. 84, 12), puisse avoir perdu ainsi son intégrité? Ayant acquis sa taille d'homme, le Christ n'a-t-il pas, une fois ressuscité, entré dans l'appartement où étaient les disciples, quoique les portes en fussent fermées? Comment alors lui aurait-il été impossible, quand il était si petit, de sortir, sans le violer, du sein maternel[88]? Ceux qui admettent le fait de l'Incarnation du Verbe n'hésiteront pas, ajoute-t-il, à admettre qu'il a pu tout autant pénétrer, sans l'ouvrir, dans une maison, et avoir, tout petit, sorti comme un époux de son lit nuptial du sein de la Vierge, sans blesser aucunement l'intégrité de sa Mère[89].

86. *Ibid.*
87. S. 192, II, 1012-1013. Il est intéressant de trouver ces pensées déjà familières à saint IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 3, 381; 5, 20, 11.
88. S. 191, II, 1010.
89. *Ibid.*

On comprend alors que l'Église-Vierge veuille, à Noël, célébrer la Mère-Vierge. Sa virginité ne lui vient-elle pas de ce qu'elle est l'Épouse du Fils de la Vierge? C'est même en vue précisément de la Virginité de l'Église que le Christ a voulu la Virginité de sa Mère[90].

> Fils du Père, il a créé sa Mère... voici... l'Époux de la sainte Église, qu'il a rendue semblable à sa Mère, puisqu'il nous l'a donnée (l'Église) pour être notre Mère et puisqu'il lui conserve pour lui-même (qui est l'Époux) une pureté virginale... L'Église a donc, comme Marie, une virginité inaltérable et une inviolable fécondité. Ce que Marie a mérité de conserver dans sa chair, l'Église le conserve dans son âme : seulement Marie n'a mis au monde qu'un Fils, l'Église en enfante une multitude entre lesquels sera établie l'unité par la grâce du Fils unique de Marie[91]

On remarquera, toutefois, que le parallèle n'est pas poussé jusqu'au bout. L'Église n'est vierge que « dans son âme », par « l'intégrité de la foi et de la piété[92] ». Son corps, en effet avait contracté souillure avec le démon; et c'est pour l'en délivrer que le Fils unique de Dieu a pris la nature humaine afin de s'unir une Église Immaculée comme son Chef, et d'engendrer ainsi, avec une Épouse Vierge, les membres saints que nous sommes devenus[93].

Parmi ces membres saints, fruits des épousailles du Christ avec l'Église-Vierge, les vierge consacrées brillent d'un éclat singulier : « O vous, qui êtes le fruit de cette incorruptible virginité, s'écrie le prédicateur, vierges sacrées qui foulez aux pieds les noces terrestres et qui voulez rester vierges jusque dans votre corps, célébrez aujourd'hui avec joie, célébrez avec pompe l'enfantement de la Vierge. » C'est elle qu'il propose à leur imitation : « non pas dans sa fécondité, ce qui vous est interdit, mais dans toute sa pureté ». Le Seigneur vous est donné, sinon comme fils, du moins comme Époux, « dans vos cœurs, et quel Époux! Un Époux à qui vous devez vous attacher comme à l'Auteur de votre félicité, sans craindre qu'il vous ravisse votre virginité[94] ».

Cette félicité que le Christ nous a acquise a-t-elle trouvé dans l'Incarnation même son commencement de réalisation? En

90. S. 188, III, 4, 1005. Voir aussi S. 191, II, 3, 1010-1011.
91. S. 195, 2, 1018. Voir aussi S. 191, I, 2, 1010; 192, II, 1012-1013; 195, 2, 1018.
92. S. 192, II, 1013.
93. S. 191, II, 1010-1011.
94. S. 191, II-III, 1011.

d'autres termes, dans l'idée de saint Augustin, l'*Incarnation est-elle déjà réparatrice*? Quelle que soit l'impression qu'ont pu nous donner certains passages, ceux surtout des épousailles du Verbe avec l'humanité dans le sein de la Vierge, il nous faut tenir ferme la claire position sotériologique de l'auteur formulée dans la lettre 55 à Januarius, et que nous avons déjà analysée[95]. Sans doute, l'Incarnation peut nous apparaître ici comme une restauration cosmique, une délivrance de l'humanité qui s'accomplirait, d'une certaine façon, dans l'union même des natures[96]. C'est que les termes, parfois, se rapprochent étrangement de la sotériologie grecque : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu » — « S'il n'avait pas accepté la génération humaine, nous ne serions jamais parvenus à la régénération divine; il est né, pour que nous renaissions[97] », réalisant ainsi l'*adventum redemptionis*[98], l'*adventum* d'une Lumière qui commence à briller[99], d'une Vie qui vient se communiquer[100]. Mais il faut évidemment entendre tout cela dans le respect absolu qu'accorde saint Augustin au rôle sotériologique du mystère pascal, si nettement revendiqué dans sa lettre à Januarius. Dans l'ensemble de son œuvre, il n'y a pas chez lui cette tension entre Incarnation et mystère pascal que nous pouvons remarquer chez certains Pères grecs, et même, selon J. Rivière[101], chez saint Léon le Grand.

III. — La célébration liturgique du mystère

Devenus ainsi présents à la réflexion théologique et à la contemplation du saint Docteur, rendus plus familier avec la *res sacramenti*, il est important, pour notre propos, de reconstituer le *sacramentum rei*. Autrement dit, dans quels éléments symboliques saint Augustin découvrait-il et exprimait-il le mystère? Il sera nécessaire de dire d'abord un mot de l'assemblée. Nous verrons ensuite comment le prédicateur célébrait la *memoria* de l'événement; enfin, quel accueil intérieur il désirait provoquer dans l'assemblée chrétienne.

95. Voir notre Introduction.
96. S. 186, I-III, 999-1000; 188, III, 1004; 192, III, 1013; 194, II-III, 1016.
97. S. 4 (P. L., 46), 982. Voir aussi S. 189, III, 1006.
98. S. 185, II, 998.
99. S. 195, 3, 1018-1019.
100. S. 184, III, 997.
101. *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1952, p. 269.

L'assemblée.

Van der Meer[102] et Gustave Bardy[103] ont bien évoqué le niveau très populaire de l'auditoire habituel de saint Augustin, la spontanéité de son enthousiasme, ou même de son hostilité, dont les *notarii* nous ont heureusement gardé le détail. On découvre à quelle communication a pu si souvent atteindre le grand prédicateur dans un style si familier qu'on l'a même taxé de laisser-aller et de négligence[104], et à quelles altitudes spirituelles il a pu ainsi élever des gens de culture très ordinaire. Les sermons pour les grandes fêtes chrétiennes, certainement plus solennels que les autres, gardent quand même le style habituellement si direct du prédicateur; il y obtient un contact vivant avec son auditoire, presque le dialogue, tant il sait se situer, toutes les fois qu'il est nécessaire, sur le terrain de ses gens pour mieux les entraîner dans le mouvement de sa contemplation.

Cette préoccupation pastorale se manifeste aussi dans les sermons de Noël et nous permet d'identifier, en dehors du peuple ordinaire, certaines catégories de chrétiens. Un jour, par exemple, le thème de la virginité devient le pôle de tout son exposé. Le Sauveur l'avait en si haute considération, dit-il, qu'il a voulu sa Mère vierge, et qu'il exige de toute l'Église qu'elle soit vierge de cœur. Puis, dès le milieu de son sermon, il repère le groupe des vierges consacrées et les interpelle directement : « O vous, vierges sacrées, qui foulez aux pieds les noces terrestres[105] », pour les inviter instamment à imiter ce qu'elles contemplent aujourd'hui. Il ne va pourtant pas délaisser les autres qui l'écoutent : « Un mot enfin à vous tous », conclut-il, et, proposant à tous l'imitation de la maternité virginale de Marie, il déclare : « Voici donc ce que j'ai à vous dire, à vous que l'Apôtre a fiancés au Christ comme une vierge chaste : ce que vous admirez en Marie, reproduisez-le dans l'intérieur de votre âme. Croire de cœur pour être justifié, c'est concevoir le Christ; confesser de bouche pour être sauvé, c'est l'enfanter (Rom., 10, 10)[106]. » Une autre fois, il interpellera son auditoire successivement, selon les diverses catégories : « Vierges du Christ, réjouissez-vous... Veuves chrétiennes, réjouissez-vous... Réjouis-toi aussi, chasteté

102. *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Paris, Alsatia, 1955, t. II, pp. 205-264.
103. *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, Paris, Desclée, 1940.
104. Van der Meer, *op. cit.*, pp. 212 et sqq.
105. S. 191, II, 1010-1011.
106. *Ibid.*, III, 1011.

nuptiale, vous tous qui gardez la fidélité conjugale; conservez dans vos cœurs ce que n'ont plus vos corps[107]. »

La memoria *du mystère.*

Cet auditoire avait d'abord entendu la Parole de Dieu lui-même, annonçant le grand événement de la Nativité. Et, si familier avec les Écritures, c'est à ce moment d'abord qu'il avait dû être saisi par le mystère. Car la pratique d'une prédication toujours biblique du saint évêque avait déjà introduit ses fidèles dans le courant de l'histoire du salut, elle leur avait donné une connaissance aimante et éclairée du message divin; à tel point que l'auditoire continuait souvent en chœur un passage qui venait aux lèvres du prédicateur[108]. La liturgie de Noël a fait retentir aujourd'hui les péricopes de Luc et de Jean, et c'est elles qui vont lui fournir le contenu profond de son homélie.

Formé, comme les autres glossateurs de la Bible, aux méthodes exégétiques de l'éducation profane d'alors, saint Augustin s'approche des Écritures un peu comme de Virgile : le texte défile morceau par morceau, ou même mot à mot. C'est le cas pour ses exposés systématiques des divers livres saints; les homélies proprement liturgiques, quoique se ressentant aussi du procédé, garderont pourtant une liberté d'expression plus spontanée. Depuis sa rencontre providentielle avec saint Ambroise[109], jamais par contre il n'abandonnera l'exégèse allégorique des Écritures, qui l'avait alors si profondément remué, et c'est elle qu'il utilisera pour scruter les péricopes liturgiques. L'interprétation typologique et symbolique transfigurera l'anecdote en cette haute contemplation du mystère, dont nous avons dégagé plus haut les thèmes essentiels.

Un sermon de Noël, le sermon 190, va nous montrer le prédicateur à l'œuvre dans un exposé particulièrement synthétique, où se manifeste peut-être mieux qu'ailleurs le caractère symbolique de sa contemplation. Nous apporterons certains compléments en citant d'autres sermons, de façon à retrouver à travers tous les aspects de l'événement historique le contenu mystérique dont ils sont les symboles.

Un symbolisme va jouer d'une manière singulièrement fréquente, celui de la lumière. On croyait alors à une dépendance

107. S. 192, II, 1012. Voir aussi S. 196, II, 1019-1020.
108. Voir G. Bardy, *op. cit.*, chapitre sur saint Augustin, prédicateur.
109. *Conf.* 6, 4, 6.

étroite des événements terrestres par rapport à la disposition des astres. Saint Augustin s'empresse de dire que si le Verbe a choisi un jour déterminé pour naître parmi nous, ce n'est pas pour s'assurer la bonne fortune des astres, car il est au-dessus des astres, et le maître des jours. En préférant un jour à l'autre, il n'est pas entré dans les vaines idées de ces esprits superficiels, mais il a voulu en faire l'emblème mystérieux de la lumière qu'il vient répandre : « *Dies nativitatis ejus, habet mysterium lucis ejus*[110] ».

La lumière physique annonce d'abord la lumière éternelle qui paraît avec lui, selon le mot de saint Paul : « La nuit s'achève et la lumière approche, rejetons par conséquent les œuvres de ténèbres et revêtons-nous des armes de lumière (Rom., 13, 12-13). » Ces ténèbres, précise le prédicateur, devaient diminuer sur la terre à mesure que l'astre de justice s'élèverait dans le ciel de notre foi. Pour le mieux exprimer, le Verbe a donc choisi de préférence le jour du solstice d'hiver, « alors que la nuit commence à décroître et la lumière à croître[111] ». Ailleurs, le prédicateur s'attachera plutôt à l'aspect quantitatif du solstice, pour autant qu'il est à la fois « le plus court des jours de la terre et celui où les jours commencent à grandir », dégageant ainsi l'abaissement de l'Incarnation et la croissance en gloire de l'humanité assumée[112]. Ce qui est, du reste, bien indiqué par la volonté du Verbe de faire naître son Précurseur au solstice d'été : « Il a voulu qu'il naquît au moment où les jours commencent à diminuer; pour lui, il est né quand les jours commencent à grandir : emblème mystérieux (*ut praefiguraretur*) de ce que Jean devait dire plus tard : Il faut qu'il croisse et que je diminue (Jean, 3, 20)[113]. »

Concernant la naissance même du Christ, ce n'est plus le visible qui servira à pénétrer l'invisible, comme nous le signalions plus haut. A l'héritier de Plotin la génération du Verbe est plus familière et connaissable que la naissance de ce Verbe dans la chair, et c'est spontanément à la première qu'il recourra pour éclairer la seconde : « Si nous ne comprenons pas celle-ci, comment peindre celle-là? » La naissance charnelle d'un Dieu dépasse, en effet, toutes les prévisions de la sagesse humaine; elle est un fait « si nouveau, si singulier, si unique dans le monde, un fait si incroyable[114]! »

110. S. 190, I, 1007. Voir aussi SS, 185, II, 998; 186, I, 999; 189, I, 1005; 4 (P. L., 46), 981.
111. *Ibid.*
112. S. 192, III, 1013.
113. S. 194, II, 1016.
114. S. 190, II, 1008.

Dans une perspective typologique, on comprend ensuite avec le prédicateur la valeur symbolique que prend cette naissance d'une femme. C'est sous l'instigation d'Ève qu'Adam avait péché et nous avait entraînés dans sa chute.

> Il était donc à craindre que sous l'impression d'une juste douleur nous n'eussions horreur de la femme comme de la cause de notre mort, et qu'elle ne fût considérée par nous comme irrémédiablement perdue. C'est pour écarter ce sentiment qu'en venant chercher ce qui était perdu, le Seigneur voulut honorer l'homme et la femme... La gloire du sexe masculin, c'est que le Christ en soit, et la gloire du sexe féminin, c'est que la Mère du Christ en fasse partie[115].

Le pur symbole s'exténuera en allégorie assez fantaisiste pour dégager le sens de la crèche, qui offre l'aliment au bétail, et où nous trouvons le Christ notre nourriture. Comme le bœuf reconnaît son maître, et l'âne, l'étable de son Seigneur (Is., 1, 3), sachons, nous aussi, y reconnaître le Christ, recommande saint Augustin[116].

> Sous le voile, en effet, d'une pauvreté matérielle se cachent les trésors de sagesse et de science enfermés dans le Christ, car pour nous il s'est fait pauvre quand il était riche, afin de nous enrichir par sa pauvreté (2 Cor., 8, 9).

La foi du chrétien doit donc s'appliquer à pénétrer le *mysterium* de la crèche et de la pauvreté qui y règne pour découvrir la présence de Dieu et sa richesse ineffable : « Comme le Père et le Fils sont un, voir le Fils n'est-il pas voir aussi le Père[117] ? »

Enfin, les anges qui chantent dans les nues la gloire du Dieu naissant servent d'image au prédicateur pour décrire la gloire qu'apporte aux hommes le Christ, et qui les entraînera un jour dans les nues aussi, au-devant du Christ glorifié, pourvu qu'ils sachent, comme les anges, honorer le mystère de l'Incarnation, et vivre dans la paix et la bonne volonté[118].

On voit la richesse de la méthode allégorique de saint Augustin, la sublimation qu'il fait subir à l'anecdotique, et qui lui sert à situer continuellement dans l'ensemble de l'économie du salut un événement que célèbre la liturgie.

Mais dans cette vaste vision du mystère de l'Incarnation, à quel aspect s'attache surtout la liturgie? Y a-t-il un angle d'approche qui soit indiqué par saint Augustin? Nous avons sur ce

115. *Ibid.*
116. *Ibid.*, III, 3, 1008.
117. S. 194, III, 1016.
118. S. 193, I, 1014. Voir aussi S. 194, II, 2, 1016.

point un passage décisif, qui anticipera un peu sur l'étude de l'Épiphanie, mais que nous devons produire dès maintenant. Le prédicateur pose clairement le problème de l'objet distinct de ces deux fêtes et y répond en termes définitifs :

> Il y a deux jours où le Christ s'est *manifesté*. Dans l'un il a quitté comme homme le sein de sa Mère, lui qui est éternellement comme Dieu dans le sein de son Père. C'est à la chair qu'il *s'est montré*, alors, puisque la chair ne pouvait le voir dans sa nature spirituelle. Au jour donc de sa naissance il *a été contemplé* par des bergers de la Judée; et aujourd'hui, le jour de son Épiphanie ou de sa manifestation, il *a été adoré* par des Mages de la Gentilité [119].

Les deux fêtes célèbrent donc la manifestation du Christ : le prédicateur l'affirme explicitement. Mais quoi donc alors les distingue l'une de l'autre? A Noël, « Dieu se montre à la chair », lui, l'invisible, caché depuis les siècles; son Logos, son Monogène fait découvrir à l'homme sa divinité, et c'est véritablement qu'il «apparaît » ainsi à sa créature. Cette manifestation de Noël est le choc premier, dirions-nous, qu'une rencontre aussi ineffable peut produire : l'humanité entière, après Moïse, accède maintenant à *la vision* de l'invisible, et dans sa confusion sacrée, elle reste surtout interdite et silencieuse. Au contraire, l'Épiphanie marquera, avec l'appel de la Gentilité, le temps de recueillement plus conscient et explicite de la créature s'abîmant dans *l'adoration* devant son Créateur [120]. Les deux fêtes célèbrent donc objectivement l'apparition, la manifestation du Verbe dans notre chair, mais en deux moments que distingue l'attitude psychologique de l'homme devant son Dieu. D'autres éléments contribuent sans doute aussi à diversifier les deux fêtes, par exemple, la révélation à Israël dans l'une, à la Gentilité dans l'autre [121], mais ce ne sont pas, à notre avis, les plus profonds dans la perspective du prédicateur.

L'accueil du mystère.

Quelle réaction vertueuse devant le mystère saint Augustin attend-il de l'assemblée? En véritable pasteur, il ne se contente pas de disserter brillamment sur l'événement et son contenu

119. S. 204, I, 1037.
120. *Ibid.* (2, 1038), saint Augustin dira des bergers à Bethléem : « Ils le virent et *tressaillirent de bonheur* », pour ajouter tout de suite des Mages : « Ils le virent et *l'adorèrent.* »
121. Voir aussi S. 199, I, 1026-1027; 201, I, 1031.

doctrinal. Il entend bien que la Lumière apparue pénètre les âmes et les transforme.

Par l'étude que nous avons faite des lettres 54 et 55 à Januarius, nous savons que saint Augustin dénie à la Nativité toute valeur mystérique, qu'il ne reconnaît qu'à la Pâque. Il voit Noël comme un *Natale*, sans plus, tout en lui concédant une dignité unique dans le calendrier sanctoral. Ce passage d'un sermon, par conséquent, n'est pas suffisamment clair dans l'autre sens pour nous faire conclure à une évolution de la pensée du Docteur : « *Natalis... anniversario reditu nobis hodie celebrandus illuxit*[122] »; mais ses expressions mêmes font écho au réalisme liturgique de la tradition chrétienne et judaïque. Saint Augustin attend tout de la réaction de foi, de cette foi qui est don de Dieu et puissance de transformation des mœurs chrétiennes.

Une telle réaction de la foi s'exprime d'abord dans la joie et l'action de grâce au sein de la célébration et de l'homélie. « Réjouissons-nous donc et tressaillons d'allégresse[123] » , « Livrons-nous à une sainte joie[124] », « Vierge du Christ, réjouissez-vous... Veuves chrétiennes, réjouissez-vous... réjouis-toi aussi, chasteté conjugale... Célébrons tous avec unanimité de cœur, célébrons avec des pensées chastes et de saintes affections[125] », ce sont là les exclamations qui amorcent, scandent ou terminent les homélies de l'évêque, devant l'apparition glorieuse de Dieu et le don qui est fait au monde en ce commencement de la rédemption. Cette joie se lie intimement, du reste, à des élans d'action de grâce, qui anticipent déjà, parfois dans leurs termes mêmes, l'anaphore eucharistique qu'on va bientôt chanter[126]; et rien ne l'exprime plus fréquemment et plus intensément à travers tous les sermons que l'acclamation des anges empruntée à la péricope évangélique : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux[127]... »

Mais cette foi reconnaissante et joyeuse, saint Augustin entend bien qu'elle transforme la vie. S'il dégage le mystère de ses voiles historiques, ce n'est pas uniquement pour en faire goûter et en exalter la vérité, mais pour l'offrir aussi à l'imitation des croyants. Il s'appliquera donc à mettre en valeur les divers aspects imitables du mystère; l'Incarnation elle-même, la Nais-

122. S. 184, I, 995.
123. *Ibid.;* s. 186, I, 999.
124. S. 192, I, 1011.
125. *Ibid.*, II-III, 1012-1013.
126. SS. 187, I, 1001; 188, I, 1003; 190, IV, 1008-1009; 193, 1013-1015, 194, I, 1015.
127. Par exemple S. 193, I, 1013-1014; 194, II, 2, 1016.

sance, la Maternité virginale, la louange des anges lui inspireront des leçons précises de vie chrétienne.

Voici d'abord un passage bien représentatif de sa méthode. En premier lieu, l'affirmation du mystère ordonné à notre salut : « Au commencement était le Verbe; si ce Verbe n'avait passé par une génération humaine, jamais nous ne parviendrions à être divinement régénérés; il est donc né pour nous faire renaître. » Le principe ainsi posé, l'effort ascétique de Noël est nettement orienté, et le prédicateur en tire tout de suite les conséquences, proposant, en toutes les circonstances de sa réalisation historique, cette génération du Christ qui est le modèle de la nôtre : « Le Christ est né, comment hésiter à renaître ?... Que sa miséricorde agisse dans nos cœurs. Sa Mère l'a porté dans son sein; portons-le dans nos âmes. On a vu une Vierge enceinte du Verbe incarné; remplissons nos cœurs de la foi du Christ. Une Vierge a enfanté le salut; enfantons aussi la louange; ne soyons point stériles et que pour Dieu nos âmes soient fécondes[128]. »

Saint Augustin nous donne ici une vision d'ensemble du mystère comme objet d'imitation chrétienne. Ailleurs, il insistera sur l'un ou l'autre des aspects esquissés ici; il vaut la peine de s'y arrêter avec lui.

L'Incarnation elle-même, qui rapproche Dieu de nous sous les voiles de la chair, doit aiguiser notre soif de la vision claire et évidente. Contemplons avec foi le Dieu que nous révèle le Christ, afin qu'il nous montre un jour le Père dans toute sa gloire : « Incapables encore de contempler ce qu'il reçoit du Père qui l'engendre avant l'aurore, chantons ce qu'il reçoit de sa Mère qui l'enfante dans la nuit[129]. »

Ce chant de louange, un motif profond de reconnaissance l'appelle, en ce jour qui célèbre la Naissance. Car quelle est-elle, sinon « la sagesse de Dieu se montrant sous les formes d'un enfant » et offrant des biens immenses à l'accueil de notre foi : « O homme, éveille-toi, alors; c'est pour toi que Dieu s'est fait homme[130]. » Tout est grâce pour nous dans l'Incarnation : c'est la Vérité qui sort de terre, et la Justice qui regarde du haut du Ciel (Ps. 84, 12)[131], et « le comble de ces dons, c'est de nous avoir rendu fils de Dieu, lui qui a voulu pour notre amour devenir fils de l'homme[132] ». Et pour que notre louange ait toute

128. S. 189, III, 1006.
129. S. 194, IV, 1017. Voir aussi S. 190, III, 4, 1009; 4 (P. L., 46), 981.
130. S. 192, I, 1011.
131. S. 185, 997-999.
132. S. 184, III, 997. Voir aussi S. 194, III, 1016.

la plénitude désirable, pour arriver un jour, comme les anges, à chanter la gloire de Dieu au plus haut des cieux, vivons, ainsi qu'ils l'indiquent, dans la paix et la bonne volonté : préservons notre langue de toute parole mauvaise et nos lèvres de tout artifice[133]. Notre effort même deviendra ainsi une louange, anticipant la louange éternelle avec les anges : Eux « louent Dieu par leur vie même, et nous par notre foi; eux, en jouissant, et nous, en demandant; eux, en saisissant, et nous, en cherchant; eux, en entrant, et nous, en frappant[134] ».

Et puisque «la sainte pureté du corps contribue à féconder l'âme[135] », la Virginité de Marie et de l'Église s'impose aujourd'hui à notre imitation, au moins cette « virginité dans la foi »[136], qui est propre à l'Église. « Tous les ordres » y sont invités : vierges, gens mariés, veuves; invités à rendre témoignage à l'Incarnation et à prolonger ainsi la fécondité de Marie et de l'Église : « Et vous, puisque le Christ est la Vérité, la Paix et la Justice, concevez-le par la foi, enfantez-le par vos œuvres; que votre cœur fasse pour sa loi ce qu'a fait pour son corps le sein de sa Mère[137]. »

Cette insistance sur la foi, sur sa puissance de justification et de transformation, domine la plupart de ces sermons. Les appels à une vie plus chrétienne sont presque toujours des appels à la foi, seule capable de fécondité, puisque Dieu seul opère en nous le vouloir et le faire. On sent la contrepartie apportée au mouvement pélagien, à l'orgueil d'une ascèse qui minimise le rôle de la foi pour s'appuyer sur les œuvres. Mais il faut bien admettre que cette insistance, si légitime soit-elle dans les circonstances, met bien peu en valeur l'effort personnel et systématique. Sur ce point, les exhortations de saint Léon trouveront peu de temps après un équilibre beaucoup plus parfait.

*
* *

Ces analyses ont pu nous rendre davantage présents à la prédication mystagogique du saint évêque. Avec lui nous avons puisé d'abord à la source scripturaire, proprement biblique, ou liturgique. Nous avons pu constater la richesse du dossier dressé, l'extrême variété des passages cités, qui occupent à peu près tout l'éventail des principaux livres saints, et l'utilisation plus fréquente des péricopes liturgiques, surtout évangéliques.

133. S. 193, I, 1013-1014.
134. S. 194, II, 2, 1016.
135. S. 191, III, 1011.
136. S. 192, II, 1012.
137. *Ibid.*, II, 1012-1013.

Obéissant à la démarche habituelle du néo-platonisme chrétien, c'est dans le prolongement de la génération éternelle du Logos, principe à la fois de la création et de la révélation, que saint Augustin, invité par les Écritures, a situé le mystère de l'Incarnation, de la Nativité, de la Maternité virginale de Marie et de l'Église.

Sa méthode typologique et symbolique a dû lui assurer le maximum de prise sur l'attention de ses auditeurs, et en faire accéder plusieurs à une connaissance savoureuse du mystère. On a vu comment, parfois du simple récit de l'Évangile, il a fait s'élever les fidèles dans la contemplation.

Célébrant la *memoria* de la Nativité d'une façon aussi lumineuse et puissante, il pouvait ensuite inviter efficacement ses ouailles à participer au mystère, à prendre modèle sur celui qui, dans ce mystère initial de la Rédemption, est apparu comme leur Vérité et leur Vie; à trouver aussi dans sa Mère-Vierge et dans l'Église-Vierge l'exemple de cette pureté de foi, absolument nécessaire pour vivre en fils de Dieu.

Nous espérons avoir ainsi évoqué l'atmosphère de la célébration liturgique de Noël à Hippone, et avoir, du même coup, contribué à mieux faire comprendre la liturgie elle-même.

Germain Hudon, o.m.i.,
professeur à l'Institut de Pastorale
de l'Université d'Ottawa.

LE BAPTÊME DU SEIGNEUR DANS LE JOURDAIN

d'après les textes scripturaires en usage dans les Églises d'Orient et d'Occident

Lors de la réforme liturgique de 1955, le « Jour octave de l'Épiphanie » a perdu son ancienne dénomination, dont les plus anciens témoins étaient les Gélasiens du 8e siècle, pour prendre celle de « Commémoration du Baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». On ne peut que s'en réjouir, et sans préjuger de la stabilité de la suppression de l'Octave proprement dite, il est heureux de voir le nom même du Baptême du Seigneur au calendrier liturgique romain. Que ce jour demeure *Commemoratio Baptismi D. N. Jesu Christi* ou qu'il devienne « Octave de l'Épiphanie et Commémoration du Baptême[1] », il n'importe ici.

Sans doute la solennité du 6 janvier inclut-elle, comme un de ses objets, le Baptême dans le Jourdain. L'accent toutefois, dans la liturgie romaine, a toujours porté sur le mystère de l'illumination des Mages et de leur adoration, la quasi totalité des textes liturgiques s'y rapportant.

La liturgie romaine a réservé au 13 janvier, clôture de l'an-

1. Les sept jours qui s'écoulent entre le 6 et le 13 janvier sont désormais « de la férie ». Or l'oraison demeure celle de la solennité « *Deus qui hodierna die* » et la doxologie des hymnes insiste sur cet *hodie*. La reprise de telles expressions en des *féries* est malheureuse. Ce formulaire *festif* ne peut convenir qu'à une octave stricte, laquelle prolonge l'*hodie* de la solennité pendant huit jours. Notons que dans les livres néo-gallicans du 18e siècle, l'appellation du 13 janvier était : « Octave de l'Épiphanie et baptême de Notre-Seigneur. » Le cas de l'ancienne octave de l'Ascension est très différent. De l'Ascension à la Pentecôte s'écoulent neuf jours constituant par eux-mêmes, en rapport avec leurs deux termes, une entité bien déterminée. Du 6 au 13 janvier, ces huit jours, qu'on le veuille ou non, feront toujours figure d'une octave.

cienne octave, le récit du Baptême dans saint Jean. Il a toujours donné à ce jour son aspect particulier. « Commémoration du Baptême » d'une part, lecture de Jean, 1, 29-34, d'autre part, demeurent toutefois les deux seuls éléments propres à ce jour et concernant directement l'épisode du Jourdain.

En effet, les trois oraisons de la messe lui sont historiquement étrangères, ayant été empruntées, par-delà les Gélasiens du 8e siècle, au Gélasien ancien où elles figurent à la solennité du 6 janvier, respectivement comme deuxième collecte, secrète et postcommunion. L'incise *pro nati Filii tui apparitione* de la secrète est toujours là pour nous le rappeler : elle concerne la Manifestation de l'Enfant Dieu aux Mages. Ceci d'ailleurs sans préjudice d'une application ultérieure au mystère du Baptême.

Par ailleurs, les textes de l'office, comme ceux de la messe : chants, épître, ont trait à l'unique mystère de l'Adoration des Mages. Dans une étude parue dans les *Ephemerides liturgicae*[2] nous nous étions permis de suggérer la reprise d'antiennes qui pendant huit siècles avaient nourri la contemplation de l'Église d'Occident à pareil jour. Notre intention, dans le présent article, est de nous en tenir à la liturgie de la messe et de voir quels textes scripturaires ont été choisis de préférence par les différentes liturgies, tant occidentales qu'orientales, pour exposer ou illustrer le mystère du Baptême, le rendre à la fois plus assimilable à la pensée de la *plebs sancta* et plus nourrissant pour sa réflexion. Ce sera, nous l'espérons, fournir au lecteur quelques sujets de *lectio divina* appropriés au mystère commémoré.

LITURGIES ORIENTALES

Commençons notre investigation par les liturgies orientales dont nous ne retiendrons que les textes scripturaires employés à la « Liturgie » et pour la Bénédiction des eaux.

Liturgie byzantine

Liturgie

Chants psalmiques.

1) Psaume 113, v. 1-5 : « La mer le vit et elle s'enfuit, le Jourdain retourna en arrière. » Cette terreur du Jourdain en pré-

2. *Les antiennes* « Veterem hominem » *du jour octave de l'Épiphanie et les antiennes d'origine grecque de l'Épiphanie*, dans *Eph. lit.*, t. LXXII, 1958, pp. 3-38.

sence de l'abaissement de l'Homme-Dieu est un des thèmes repris avec prédilection par les hymnographes byzantins.

2) Psaume 114, v. 1-5, en raison des v. 3 et 4 : Le Baptême du Christ arrache l'humanité aux « angoisses de la mort, aux dangers de l'enfer » (analogie avec la descente aux Enfers).

3) Psaume 117, psaume de l'*Adventus* illuminateur avec ses versets 26-27 : Béni soit *celui qui vient* au nom du Seigneur (versets utilisés à la suite de 1-4).

4) Psaume 28, v. 1 et 3. La voix du Seigneur sur les grandes eaux. La référence à la voix du Père lors du Baptême s'imposait d'elle-même.

Lectures.

Épître à Tite, 2, 11-14 et 3, 4-7, texte épiphanique. Noter toutefois dans le premier passage l'expression « en nous purifiant », idée reprise dans le second : « Il nous a sauvé... selon sa miséricorde, par le bain de la régénération. » Le Baptême du Seigneur est l'origine et le type de notre baptême.

Évangile : récit du Baptême en saint Matthieu, 3, 13-17.

Bénédiction des eaux

Chants psalmiques.

Psaume 26, v. 1. Le Seigneur illuminateur.
Psaume 28, v. 3. La voix du Seigneur sur les grandes eaux.

Lectures.

Isaïe, 35, 1-10. Perspective paradisiaque de la restauration messianique selon le thème d'un nouvel Exode. Ramenant son peuple, Dieu se manifeste dans le désert transformé en jardin.

Isaïe, 55, 1-13. Les premiers versets sont ceux de la première leçon des matines de l'office romain de l'Épiphanie. Noter le don de l'eau, comme en 35, 6-7, et le thème du retour, v. 12-13.

Isaïe, 12, 3-6. Toujours le thème de l'eau « puisée aux sources du salut » signifiant le don de l'Esprit.

Apôtre : 1 Corinthiens, 10, 1-4. Le passage de la mer Rouge, avec la présence de la nuée, est un type du baptême chrétien. Le verset qui introduit la leçon morale (v. 5) est omis.

Évangile : Marc, 1, 9-11.

Liturgie syrienne occidentale

Liturgie

A. *USAGE D'ANTIOCHE.*

Versets psalmiques.

Alléluiatique, précédant l'évangile : ps. 71, v. 8, 9*a*

Il dominera d'une mer à l'autre,
et des fleuves jusqu'aux extrémités de la terre.
Devant lui se prosterneront les îles.

Thème du Royaume établi. La mention des fleuves nous reporte vers le Jourdain.

Lectures.

De l'Apôtre : Tite, 2, 11- 3, 7. Cf. Liturgie byzantine.
Évangile : Luc, 3, 15-22.

B. *USAGE DE MOSSOUL.*

(D'après le synaxaire de Mgr Benni.)

Lectures.

Exode, 14, 21-31. Passage de la mer Rouge.
Isaïe, 35, 1-10. Renouveau paradisiaque du désert.
1 Jean, 5, 1-6. La foi victorieuse; Jésus venu « par eau et sang ».
Tite, 2, 11-3, 7.
Luc, 3, 15-22.

Bénédiction des eaux

A. D'après le *Lectionnaire du Patriarche Athanase V* : ancien usage jacobite[3].

3. Cf. A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, p. 146. L'usage des Églises jacobites des Indes y est partiellement conforme, cf. *infra*.

Lectures.

Genèse, 24, 10-28. Rencontre du serviteur d'Abraham et de Rébecca au puits de Nahor. L'épisode a une valeur typologique que les Pères et les compositions poétiques des liturgies syriennes ont abondamment exploitée.

2 Rg., 2, 19-25. Élie assainit les eaux avec du sel.

Isaïe, 11, 11-12, 6. Lecture plus développée que dans la liturgie byzantine. Le début traite du retour des exilés; les sept bras du fleuve sont une référence au fleuve eschatologique qui réjouit la cité de Dieu. Noter également le thème de la route « par le fleuve[4] ».

Lecture de l'Apôtre : Hébreux, 10, 15-25. La rémission des péchés, la voie (par la chair du Christ immolé et constitué Prêtre souverain à la tête de la Maison de Dieu), le corps lavé d'une eau pure : plusieurs thèmes majeurs développés par ailleurs poétiquement.

Le Lectionnaire des Jacobites de l'Inde ajoute, comme première leçon du Nouveau Testament, Actes, 8, 35-40, et donne comme évangile Jean, 4, 4-41. Nombres, 20, 1-11 remplace Genèse 24.

B. Selon le *Liber festivus* ou *Livre des rites des fêtes.*

Versets psalmiques.

Début : Ps. 50.

Avant l'Évangile, en guise d'Alléluia : Ps. 117, v. 16 :

> *La droite du Seigneur a manifesté sa puissance,*
> *la droite du Seigneur m'a exalté.*

Fin : Ps. 148.

Lectures[5].

Exode, 15, 22-27. Les eaux de Mara adoucies par le bois; Élim et ses douze sources.

4. Cf. ce que nous en avons écrit dans *La Manifestation du Seigneur*, p. 351. Le lecteur trouvera par ailleurs dans cet ouvrage un commentaire de la plupart des thèmes ici abordés. Voir en particulier pour le Temple eschatologique, source des eaux vivifiantes, pp. 238-303.

5. Le Pontifical syrien (Vat. Syr. 51) donne ces mêmes leçons, y ajoutant en premier lieu Genèse, 29, 1-14 : rencontre de Jacob et de Rachel près d'un puits. Dans le texte des Actes, 8, 26-40, le v. 37 est omis. L'Évangile comprend les versets 4-42, donc tout l'épisode.

Juges, 7, 4-8. Épisode de l'épopée de Gédéon; les hommes qui lapent l'eau mis à part pour le salut du peuple (symbolisme baptismal chez Origène : *In Lib. Indic., hom. IX;* P. G. 12, 988-989 et chez Aphraate : *Demonstratio VII, De Penitentibus;* P. Syr. 1, p. 343-346).

Ézéchiel, 47, 1-12. La source du nouveau Temple[6].

Isaïe, 12, 1-6. Cf. *supra.*

Actes, 8, 26-40. L'eunuque de la reine d'Éthiopie et son baptême.

Hébreux, 10, 15-25. Cf. *supra.*

Jean, 4, 4-31. La Samaritaine, promesse de l'eau vive.

C. Selon le *Calendrier de Mossoul* édité en arabe par Mgr Benni à Mossoul en 1877, *Calendarium ad usum dioeceseos Mausilensis Syrorum, recognitum et approbatum ab I. et R. Cyrillo Behnam Benni Archiepiscopo Mausilensi.*

Lectures.

Genèse, 29, 1-14. Première rencontre de Jacob et de Rachel près d'un puits, type, comme les épousailles d'Isaac et de Rébecca, des fiançailles mystiques du Christ et de l'Église aux eaux du Baptême.

Isaïe, 61, 1-5. Le mystère de l'onction par l'Esprit, l'annonce de la Bonne Nouvelle, perspective de restauration dans la joie.

Actes, 10, 44-48. Baptême des premiers païens à Césarée.

Ép. aux Colossiens, 2, 8-12. Gloire du Christ Dieu, chef des Anges; notre participation par le baptême au mystère pascal.

Jean, 4, 4-30. Cf. *supra.*

Liturgie syrienne orientale

Liturgie

Versets psalmiques.

Début de la liturgie (tout le temps de Noël, Entrée du Seigneur au Temple y comprise) : Psaumes 95, 96, 97.

Après la deuxième prophétie (avant la leçon de l'Apôtre) :

6. Dans le *sédro* de Ramcho (office vespéral) au 4e dimanche après l'Épiphanie, la liturgie syrienne occidentale possède un magnifique commentaire de cette leçon d'Ézéchiel. Nous le donnons intégralement en fin de cet article.

C'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons.

Avant l'Évangile :

— *Mon cœur a prononcé une bonne parole et je raconterai mes faits au Roi.*
— *Ma langue est un stylet de scribe, d'un scribe rapide.*
— *C'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons. La myrrhe et l'encens et le stacte* (Ps. 44, 2, 8-9).

Ces versets psalmiques célèbrent le mystère de l'onction messianique, royale et sacerdotale, conférée au Baptême et par la voix du Père et par la descente de l'Esprit.

Lectures.

Nombres, 24, v. 2-9, 15-25. Première partie : les tentes de Jacob comme des jardins au bord d'un fleuve, le roi puissant (lion); deuxième partie : l'astre issu de Jacob.

Isaïe, 4, 2-5; 11, 1-5, 12, 4-6. La première partie se rapporte au *Germe*, gloire d'Israël; puis le Messie comblé des dons de l'Esprit, Roi juste dont le règne ramène la paix paradisiaque.

Leçon de l'Apôtre : Tite, 2, 11 à 3, 7.

Évangile : Matthieu, 3, 1-17.

Usage nestorien : Isaïe, 4, 2-6; 9, 1-6; 12, 1-6 (cf. Mac Lean, *East Syrian Daily Offices*. Londres, 1894). Le Lectionnaire de Mossoul du 12-13e siècle (nestorien) reconstitué et analysé par Baumstark (*op. cit.*, pp. 31-32) donne ces variantes par rapport à l'usage chaldéen actuel : Nombres, 24, 2-24; Isaïe, 11, 1-10 et 12, 1-6. Dans ce Lectionnaire et dans l'usage chaldéen l'absence du verset 3 en Isaïe 12 est surprenante. Pourquoi cette omission du verset qui concerne précisément le mystère des eaux (*Haurietis aquas...*)? Dom Botte (*Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, p. 25) croit pouvoir en conclure : « Il est évident qu'aucune de ces leçons n'a de rapport avec le baptême du Christ. » Ces lectures de la liturgie syrienne orientale seraient dès lors témoins d'un état primitif de la fête du 6 janvier dont l'objet principal, pour ne pas dire unique, aurait été la Nativité du Christ.

Liturgie copte

Liturgie[7]

11 Tubi, baptême.

Psaume 117, 26 et 28 *a*. Chant épiphanique : *Benedictus qui venit...* Cf. *supra*.

Lectures.

Tite, 2, 11-3, 7.

1 Jean, 5, 5-12 (Cathol.); 1 Jean, 5, 5-20 (Diss.) Jésus « venu par eau (son baptême) et par sang (sa Passion) ». Le témoignage de l'Esprit, le témoignage de Dieu : le don de la vie par le Fils.

Actes, 18, 24-19, 6. Le cas de l'Alexandrin Apollos. Le baptême des Johannites d'Éphèse par Paul.

Jean, 1, 18-34 (Cath. et Dissidents).

12 Tubi, 2e jour du baptême.

Psaume 103, 1 et 2. Allusion au vêtement de lumière : *amictus lumine sicut vestimento.*

Lectures.

Éphésiens, 1, 1-14 (Cath. et Diss.). Le mystère du salut dans le plan divin.

1 Pierre, 3, 15-22 (Diss. seuls). Le verset central est 21, le baptême salutaire.

Actes, 8, 26-39 (Diss. seuls). Philippe baptise l'eunuque de la reine d'Éthiopie. (Double raison à ce choix : récit baptismal, la « nationalité » du néophyte, prémices de l'Église sur le sol africain.)

Jean, 1, 35-51 (Cath. et Diss.).

7. Cf. pour les dissidents : *Katameros pour les six premiers mois de l'année*, édit. arabe, Le Caire, 1900 (donne les quatre leçons à la suite). Pour les catholiques : *Katameros*, Le Caire, 1915 (donne les trois premières lectures). Voir aussi A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans *Le Muséon*, t. XLV (1932), pp. 117-156 (Nouveau Testament), et pour les évangiles : S. C. Malan, *The Holy Gospel and Versicles for every Sunday*, Londres, 1874.

Bénédiction des eaux[8]

Chants psalmiques.

Habaquq, 3, 2-19. La Théophanie salvifique de Yahvé à l'égard de son peuple.

Avant l'Évangile : Ps. 113 vv. 3 et 5. Cf. *supra.*

Après la bénédiction : Ps. 150.

Lectures.

Isaïe, 35, 1-2. Le désert devenu un jardin; manifestation de la gloire du Seigneur.

Isaïe, 40, 1-5. Début du Livre de la Consolation d'Israël; annonce de la Théophanie.

Isaïe, 9, 1-2. La lumière qui se lève sur les districts nord de la Palestine.

Baruch, 3, 36-4, 4. La Sagesse apparue sur terre. Invitation à marcher à sa lumière.

Ézéchiel, 36, 25-29. Promesse d'une eau pure qui rendra la pureté au peuple de Dieu; promesse du don d'un Esprit qui renouvellera le cœur de l'homme.

Ézéchiel, 47, 1-9. Cf. *supra.*

1 Corinthiens, 10, 1-13. Cf. *supra.*

Liturgie arménienne

Liturgie

Lectures.

Les leçons du jour de l'Épiphanie et des premiers jours de l'Octave n'ont pas trait au mystère du baptême.

8e jour[9] : Leçon de l'Apôtre : Coloss., 2, 8-15. Souhaits adres-

8. D'après Burmester, *Rites and Ceremonies of the Coptic Church*, dans *Eastern Churches Quarterly*, t. IX (1952), pp. 306 sq.; A. Vaschalde, *art. cit.*, dans *Le Muséon*, t. XLIII (1930), pp. 409 sq., indique en outre Isaïe, 57, 15-16.

9. L'ancien lectionnaire arménien ne porte pas mention du 8e jour. La leçon de l'Apôtre dans la liturgie actuelle (Colos., 2, 8-15) est indiquée dans le lectionnaire au 7e jour, qui ajoute le début v. 1-8.

sés par l'Apôtre aux chrétiens de Colosses; action de grâce pour la Rédemption. Noter que c'est à quelques versets près, la leçon de l'Apôtre indiquée par le Calendrier de Mossoul (syr. occid.) pour la bénédiction des eaux (cf. *supra*).

Évangile : Marc, 1, 1-13.

Versets psalmiques.

Avant la leçon de l'Apôtre : Ps. 97, v. 2 : *Le Seigneur a fait connaître son Salut...*; v. 1 : *Chantez au Seigneur...*

Avant l'Évangile [Alleluia] : Ps. 95, v. 11 : *Les cieux se réjouiront et la terre sera dans l'allégresse; toute la mer se réjouira, l'univers et tous ses habitants.*

Bénédiction des eaux (cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 165)

Versets psalmiques.

Ps. 29, 3. La Voix du Seigneur sur les grandes eaux.

Ps. 93, 1 (verset alléluiatique).

Lectures.

2e Livre des Rois, 2, 19-22 *a*[10]. Élie assainit les eaux de Jéricho.

Isaïe, 12, 3-6. Cf. *supra.*

Ézéchiel, 47, 1-12. Cf. *supra.*

Leçon de l'Apôtre : 1 Corinthiens, 10, 1-4.

Évangile : Matthieu, 3, 1-17.

10. Un manuscrit du Vatican (B. D.1) indique deux autres leçons vétéro-testamentaires avant 2 Rois, 2, 19-22 : Exode, 15, 22-27, les eaux de Mara; Josué, 4, 14-17 : l'exaltation de Josué; l'arche portée par les prêtres traverse le lit asséché du Jourdain : deux figures typologiques du baptême du Seigneur.

LITURGIES OCCIDENTALES

Liturgie milanaise [du 6 janvier]

Versets psalmiques.

Psalmellus (entre la leçon prophétique et l'épître). Ps. 71, 18 : *Benedictus Dominus Deus Israël qui facit mirabilia solus in saecula* a une portée générale. Sans doute le verset 4 : *Humiliabit calumniatorem* pourrait-il être appliqué plus spécialement au baptême, victoire sur le diable. Mais une telle interprétation ne s'impose pas.

Offertoire emprunté au même psaume, v. 7-8 : *et dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque...* Le Seigneur n'a commencé à établir son règne qu'après son baptême dans le Jourdain; le fleuve en est « l'origine » selon l'expression de saint Augustin.

En somme, textes pouvant s'appliquer aussi bien à l'Adoration des Mages qu'au baptême, quoique le premier mystère soit plus directement visé.

La leçon de l'Ancien Testament et l'Évangile ne concernent que le mystère des Mages. Epître : Tite.

Liturgie capouane [du 6 janvier]

Le *Codex Fuldensis*, témoin des lectures de l'Apôtre dans la liturgie de Capoue au 6e siècle, mentionne le jour de l'Épiphanie trois leçons de l'Apôtre : 2 Cor., 4, 6-18; Tite, 2, 11-3, 6; Galates, 3, 27-4, 7. Cette dernière épître concerne le baptême et le don de l'adoption filiale (cf. DACL, t. V, c. 297-298).

Liturgie gallicane [du 6 janvier]

Lectures.

Épistolier de Sélestat (8e siècle) : Éphésiens, 5, 20-33 : le Christ a sanctifié et purifié son Église « par le bain d'eau ».

Clm 6229 (8e siècle) : 1 Cor., 10, 1-11, cf. *supra.*

Bobbio, Wolfenbüttel, Lection. d'Aniane : Tite, 2, 11 sq. (Le Missel d'Auch de 1555 a toujours cette leçon qui est celle du

Comes mozarabe et de la liturgie milanaise (*Reginensis* 9, Bergame).

Liturgie des Églises d'Occident

(antérieure à la réforme de saint Pie V)

On trouve fréquemment cette épître centonisée d'Isaïe, d'après la version préhiéronymienne.

Lectio Isaiae prophetae

Domine Deus meus honorificabo te laudem tribuam nomini tuo : qui facis mirabiles res; consilium tuum antiquum verum fiat (Is., 25, 1). *Domine excelsum est brachium tuum antiquus* (Is., 26, 11) : *Deus sabaoth corona spei que ornata est gloriae* (Is., 28, 5). *Exultet desertum : [et] exultent solitudines Jordanis* (Is., 35, 1). *Et populus meus videbit altitudinem Domini : et majestatem Dei* (Is., 35, 2 *b*) *et erit congregatus et redemptus per Deum; et veniens in Sion cum laetitia et laetitia sempiterna super caput ejus laus et exultatio* (Is., 35, 10; 51, 11). *Et aperiens in montibus flumina et in mediis campis fontes disrumpam* (Is., 41, 18 *a*). *Et terram sitientem sine aqua confundam. Ecce puer meus exaltabitur [et] elevabitur et sublimis erit valde* (Is., 52, 13) *Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris et dicetis in illa die : Confitemini Domino et invocate nomen ejus. Notas facite in populis adinventiones ejus : cantate Domino quia mirabilia fecit, annuntiate haec in universa terra* (Is., 12, 3-5), *dicit Dominus omnipotens.*

Premier témoin : le *Comes* de Murbach du 8e siècle (cf. Dom Wilmart, *Rev. Ben.*, t. III, 1913, p. 36). Ensuite : Lectionnaire de Corbie du 10e siècle (Bibl. de Leningrad, Q. v. 1, n° 16) (cf. W. H. Frere, *Studies in Early Roman Liturgy, III, The Roman Epistle Lectionary*, Oxford, 1935, p. 93). Cette épître fut en usage dans un grand nombre d'Églises d'Occident jusqu'à la réforme de Pie V.

En France, quasi-totalité des Missels : Paris, Sens, Chartres, Tours, Limoges, Arras, Langres, Besançon, Embrun, Narbonne, Toulouse, Maguelonne, Bayonne, Angoulême, etc. Voir aussi les Ordinaires de Laon (12e-13e siècle), Bayeux (13e siècle), Amiens (1291) édités par V. Chevalier. Font exception : Lyon, Arles (épître *Surge* du jour de l'Épiphanie), Auch (cf. *supra*), Autun qui a 1 Timothée, 1, 15-17, *Fidelis sermo*, sur lequel nous reviendrons.

Les quelques Missels anglais que nous avons consultés ont également cette épître : Missel de Westminster, fin 14e siècle (H.B.S., 1, 1891, c. 98), Rosslyn Missel (H.B.S., 15, 1899, p. 11), Missel de Salisbury de 1527 (B. N. Réserve imprimés). En usage également à Exeter (cf. *Ordinale Exon.*, H.B.S., 37, 1909, p. 93) et à Hereford (cf. *The Hereford Breviary*, H.B.S., 26, 1904, p. 202).

Pour la région rhénane et l'Allemagne : le *Vat. Palat.* 497 signalé par Tommasi (*Op. Om.*, t. V, p. 325) témoigne de l'usage de Trèves au 12e siècle; de même Missels de Bamberg, Cologne, Freising, Utrecht, Liége. *Domine Deus meus* était également en usage à Linköping, en Suède (cf. *Brev. Lincopense*, ed. K. Peters, Lund, 1950) et à la primatiale hongroise d'Esztergom (cf. Bréviaire d'Esztergom, fin 15e siècle, B.N., lat. 8879, fol. 129, capitule du 13 janvier). Même leçon dans le Missel de Bruges adapté à l'usage de Paris (B.N., lat. 860) qui comporte en outre des leçons propres pour les féries IV et VI de l'octave (Isaïe, 60, 7-9, et Marc, 1, 1-11; 1 Jean, 5, 1-3, et Luc, 3, 21-23).

En ce qui concerne les pays méditerranéens, signalons à la suite de Tommasi un homéliaire édité à Séville en 1527 et le Missel de Messine de 1527. L'éditeur de Tommasi ajoute un codex du 10e siècle jadis en usage à Bertinoro (évêché de la Province ecclésiastique de Ravenne). Un Missel de Capoue de la première moitié du 14e siècle. (B. N., lat. 829) offre cette particularité de porter une correction qui le rend conforme à la tradition romaine (ép. *Surge*); la leçon primitive était certainement *Domine Deus meus*. A Sienne également (cf. *Ordo officiorum Ecclesiae Senensis* de 1213, ed. J. C. Trombelli, Bologne, 1766).

Si des Missels pléniers du 9e-10e siècle du nord de l'Italie, il ne reste que des fragments sans ce formulaire, du moins notre épître est-elle présente dans certains Missels pléniers toscans (Florence, Bibl. Medic. Laurentiana, Ashburnham, 61, fol. 16 v°) [11].

Nous avons signalé plus haut dans le Missel d'Autun l'épître *Ecce fidelis sermo*. C'est également la leçon du *Liber Comitis*, B. N., lat. 9451, *Comex duplex* de la fin du 8e-début du 9e siècle, écrit dans le nord de l'Italie ou la Suisse (cf. E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, t. V, Oxford, 1950, n° 580). Même épître dans le Codex 89 de la Bibliothèque Capitulaire de Vérone (milieu 11e siècle); tel était également l'usage de l'abbaye de Saint-Denys d'après le Missel du 10e siècle (Laon, 118) [12].

11. Précisions transmises par le Dr Klaus Gamber, à qui nous exprimons notre gratitude.

12. Leçon assignée à la férie IV après le 2e dimanche dans le Missel d'Embrun de 1512, à la férie IV après le 2e dimanche dans les

Pour ce qui est des Ordres monastiques, les Missels des abbayes bénédictines avaient presque toujours l'épître *Domine Deus meus* (tradition clunisienne); il en était de même chez les Frères Prêcheurs et les Carmes. Par contre, chez les Chartreux et les Cisterciens, épître *Surge* de l'Épiphanie.

L'épître *Domine Deus meus* est intéressante à plusieurs titres. Il y est fait mention des « hauts faits » du Seigneur, de son « bras puissant »; ceci nous rappelle que pour les liturgies d'Orient à la suite des Pères, le baptême dans le Jourdain est déjà la défaite du Malin. Nous avons trouvé 35, 1, 2, 10 utilisé par plusieurs liturgies orientales. Isaïe, 41, 18, est également très riche d'applications. Le Jourdain est à l'origine de toute fontaine baptismale. Celle-ci est un nouveau Jourdain.

A ces eaux qui jaillissent des sources du Seigneur, tous sont invités à puiser. Enfin Isaïe, 52, 13, rappelle la voix du Père *Ecce puer meus* (= *Ecce Filius meus*) qui constitue Jésus Sauveur eschatologique : *exaltabitur, ...et sublimis erit valde.* Entre ces expressions et Josué (4, 14) les assonances verbales sont frappantes. Or pour Origène, Josué, dans sa traversée du Jourdain et son « exaltation », est très précisément figure du Christ en son baptême (*In Lib. Jesu Nave*, hom. 4; P. G., 12, 843).

Pour l'évangile, les diverses Églises ont connu deux traditions : *Vidit Johannes Jesum* (Jean, 1) et *Venit Jesus a Galilaea* (Matthieu, 3). Cf. Durand de Mende, *Rational*, l. VI, ch. XVII.

Liturgies françaises

Mentionnons pour terminer les textes scripturaires employés par les missels français qui furent en usage pendant plus d'un siècle dans nos Églises.

Notons d'abord que ces liturgies n'envisageant au jour même de l'Épiphanie que le seul mystère de l'Adoration des Mages — en quoi elles se montraient bien peu fidèles à l'ancienne tradition gallicane —, firent du jour octave la fête du « baptême du Seigneur ». « Octave de l'Épiphanie et baptême du Seigneur », tel est le titre du 13 janvier.

On sait par ailleurs que les réformateurs, dans un souci trop exclusif de n'avoir recours pour le Propre qu'aux seuls textes

Missels parisiens. Au 2e dimanche dans le supplément d'Alcuin (cf. B. N. lat. 9452). Mentionnons enfin dans le Missel de Châlons-sur-Marne (Arsenal 595) l'épître Isaïe, 61, 1-3; 62, 11-12 : *Spiritus Domini super me...*; même leçon signalée par Tommasi (t. V, p. 325) dans un manuscrit du Latran.

scripturaires sacrifièrent des pièces poétiques que leur antiquité et leur beauté intrinsèque aurait dû épargner. C'est ainsi que disparut, entre autres, de plusieurs Missels, l'Introït *Ecce advenit*. Notre dessein n'est pas de réhabiliter cette liturgie. Nous voulons simplement noter ce qui suit et qui est à inscrire à son actif : on tint à doter la nouvelle « fête » du jour octave d'un formulaire propre ayant trait exclusivement au baptême dans le Jourdain, et il faut reconnaître que, dans ce cas précis, le choix fut en général heureux.

Les formulaires varient avec les Églises. Il serait sans intérêt de les analyser d'une manière exhaustive. Nous nous en tiendrons au Missel de Paris qui fut adopté par nombre d'Églises particulières, aux Missels d'Auxerre, de Limoges et de Toul.

[*Se reporter au tableau ci-contre*]

Les pages précédentes consacrées aux textes scripturaires employés par les liturgies orientales font saisir le bien-fondé de ce choix.

Point n'est besoin d'insister sur l'emploi du psaume 28.

L'Introït *Scietis quia ego Dominus*, quoique par trop prolixe, a l'avantage incontestable d'offrir une typologie du baptême rejoignant Ézéchiel : du Temple eschatologique, le Seigneur dans son baptême, sourdent les eaux vivifiantes qui rendent la vie à l'humanité blessée. Le psaume 64 reprend le thème des eaux fécondantes (*Flumen Dei repletum est aquis*). Le thème des eaux est envisagé sous un autre angle par Toul, texte éminemment baptismal qui n'est autre — à part la variante de l'*incipit* — que l'Introït de la Vigile de la Pentecôte. Signalons à titre de mémoire l'Introït du Missel de Sens qui retient l'essentiel : *In die illa stillabunt montes dulcedinem et colles fluent lacte et per omnes rivos Juda ibunt aquae et fons de domo Domini egredietur*. Psaume 102, 1 : *Benedic anima mea Domino et omnia quae intra me sunt nomini sancto ejus*.

L'inconvénient de semblables textes prophétiques avec leurs verbes au futur et des expressions comme le *in illa die* est de nous replonger en quelque sorte dans un climat d'Avent : notre première antienne d'Avent est précisément *In illa die stillabunt montes dulcedinem*. L'Introït du Missel d'Auxerre est somme toute le plus satisfaisant (éclat, brièveté).

Celui du Missel de Limoges célèbre le mystère de l'onction avec le psaume 44, 8, faisant écho aux liturgies d'Orient (syrienne orientale).

Le Graduel du Missel de Paris a recours au psaume 28. Celui de Toul, au psaume 76 avec verset évangélique.

Le verset alléluiatique *Ecce vox de caelis* est parfaitement en

TABLEAU COMPARATIF

	Paris	Auxerre	Limoges	Toul
Introït	*Scietis quia ego Dominus Deus vester, habitans in Sion monte sancto meo et erit Jerusalem sancta et per omnes rivos Juda ibunt aquae; et fons de domo Domini egredietur et irrigabit torrentem spinarum* (Joël, 3, 17-18). Ps. 64, v. 1 *Te decet...*	*Vox Domini super aquas Deus majestatis intonuit, Dominus super aquas multas.* Ps. *Afferte Domino...*	*Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi; virga aequitatis, virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis prae participibus tuis.* Ps. *Eructavit...*	*Sanctificabo nomen meum magnum ut sciant Gentes quia ego Dominus, cum sanctificâtus fuero in vobis coram ipsis et effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris* (Ez., 36, 25-26). Ps. *Laudate Dominum omnes Gentes.*
Épître	Éphésiens, 5, 25-27.	Ézéchiel, 36, 22-29 *a.*	Isaïe, 45, 14-23.	= Paris
Graduel	*Vox Domini super aquas... super aquas multas.* ℣ *Vox Domini in virtute, vox Domini in magnificentia.*	*Baptizatus est Jesus a Johanne in Jordane et statim ascendens de aqua...* (Marc, 1, 9-10). ℣ *Requiescet super eum Spiritus Domini...* (Isaïe, 11, 2).	= Paris	*Viderunt te aquae Deus, viderunt te aquae, vocem dederunt nubes.* ℣ *Ecce vox de caelis, dicens : Hic est...*
Alleluia	*Ecce vox de caelis, dicens : Hic est Filius meus dilectus in quo bene complacui.*	*Testimonium perhibuit Johannes dicens : Qui misit me...* (Jean, 1, 33).	= Paris	*Stillabunt montes dulcedinem et colles fluent lacote et per omnes rivos Juda... spinarum.* (Joël, 3, 18).
Évangile	Jean, 1, 29-34. *Vidit Johannes Jesum...*	= Paris	Matthieu, 3, 1-17. *Venit Jesus a Galilaea...*	= Paris
Offertoire	*Ascendens Jesus de aqua vidit caelos apertos et Spiritum tamquam columbam descendentem et manentem in ipso. Alleluia* (Marc, 1, 10).	*Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris : confitemini Domino et invocate nomen ejus* (Isaïe, 12, 3-4).	= Paris	= Auxerre
Communion	*Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.*	= Paris	= Paris	*Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea : quoniam melior est misericordia tua super vitas, labia mea laudabunt te.*

place avant l'évangile *Vidit Johannes Jesum* qui tait précisément la solennelle déclaration.

Sans doute le recours à Marc, 1, 10, comme Offertoire a-t-il l'inconvénient de revenir sur le récit synoptique du baptême. On peut préférer le texte d'Isaïe *Haurietis*, traditionnel pour les liturgies orientales.

Quant au choix de l'antienne de Communion, identique dans trois missels, il ne pouvait être plus heureux. L'Église reprend l'acclamation du Baptiste, lui donnant son sens plénier, au moment où les fidèles reçoivent le corps du Seigneur mort et ressuscité, Agneau véritable de la Pâque éternelle[13].

Le choix de l'épître dans les Missels de Paris (= Toul, etc.) ou d'Auxerre est excellent, et conforme, le premier à l'usage gallican, le second à la tradition des Églises d'Orient. Celui du Missel de Limoges n'a par contre aucun correspondant[14].

13. Nous nous sommes arrêté intentionnellement à ces textes chantés des liturgies néo-gallicanes, aujourd'hui bien oubliées. Le formulaire de notre messe actuelle, toujours en ce qui concerne les pièces du Graduel, exigerait sa mise en accord avec la nouvelle appellation. Un formulaire jadis en usage nous est restitué par un manuscrit édité par Tommasi, *Op. omnia*, t. V, p. 31. Intr. : *In columbae specie* Ps. 71 *Deus judicium tuum;* Grad. : *Adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei.* ℣ : *Reges Tharsis...* All. : *Omnis terra adoret te Deus.* Off. : *Timebunt gentes nomen tuum et omnes reges terrae Domine gloriam tuam.* Com. : *Regi autem saeculorum ... in saecula saeculorum.* A part l'Introït, aucun texte n'a trait directement au mystère du Jourdain, mais référence nette à l'Adoration des Mages. Notons cependant le choix heureux du verset alléluiatique repris comme introït du 2e dimanche.

14. On nous saura sans doute gré d'ajouter ici trois oraisons des Missels français dont le formulaire mérite attention. La première est la postcommunion du Missel de Paris qui avait conservé la collecte et la secrète du Missel romain :

Deus qui unigeniti Filii tui baptismo aquarum fluenta sanctificare voluisti : da ut renati aqua et Spiritu, pervenire ad gaudia aeterna mereamur.

Cette oraison avait été empruntée à l'ancienne liturgie occidentale (cf. *The Portiforium of S. Wulstan*, t. I, *H.B.S.*, 89, 1958, p. 13 : collecte des Matines au jour octave de l'Épiphanie). Le Missel de Sens, utilisant cette oraison comme collecte, avait la secrète et la postcommunion suivantes :

Hostias tibi, Domine, quas pro Filii tui baptismate deferimus benignus adsume, ut qui super eum requievit Spiritus Sanctus, ab omnibus terrenis affectibus corda nostra purificet.

Deus cujus unigenitus ut impleret omnem justitiam a Johanne baptizari voluit, fideles tuos, membra ejus per baptismum effectos, gloriae tantae humilitati debitae, redde participes. Per eumdem.

Au même Missel de Sens la messe du jour octave était sous cette rubrique : *Christus descendit in aquas, Spiritus in Christum : nos aquis semel mundati Spiritu semper vivamus.* Beau thème pour l'homélie du jour !

*
* *

La conclusion s'impose d'elle-même : la simple nomenclature des textes scripturaires employés d'une part par les liturgies d'Orient à la liturgie du 6 janvier et pour la bénédiction des eaux, d'autre part par les liturgies occidentales à la messe du 13 janvier (ou du 6 : liturgies ambrosienne et gallicane) est suffisamment évocatrice de la façon dont l'Église a considéré l'événement des rives du Jourdain. Lire ces textes et les méditer sera le plus sûr moyen d'entrer dans la pensée de l'Église qui seule peut nous donner des mystères du Seigneur la véritable et savoureuse intelligence.

J. Lemarié, o.s.b.

Sédro de Ramcho du IV° dimanche après l'Épiphanie de la liturgie syrienne occidentale

Louange *à vous, Christ notre Dieu, eau vive, fontaine d'immortalité, source de pureté et fleuve de sainteté; mer de sagesse indescriptible et abîme de science incompréhensible; vous qui êtes descendu vers nous du sein de votre Père, sans que le saint des saints de votre éternité en devint vide, car vous êtes entré sous le seuil de la porte du saint des saints qui était fermée, c'est-à-dire la porte virginale, sainte et aimée de vous; vous avez coulé comme une eau pure et limpide, et vous êtes venu auprès de nous, ô Verbe éternel de Dieu, qui avez voulu devenir homme; c'est ainsi que vous avez paru dans le monde, avez grandi corporellement et vous êtes développé selon la croissance humaine; vous êtes apparu comme un abîme, source profonde et ramifiée.*

Au temps de votre naissance, vous fûtes comme un filet d'eau tout proche de sa source qu'on franchit facilement, car vous étiez manifeste à chacun, et, étant né sur terre d'une naissance charnelle, d'une femme, on vous a pris pour un homme. Mais lors de votre baptême, cette eau avait augmenté, et, atteignant les genoux, on comprit qu'elle avait de la profondeur et de l'étendue : c'était un signe de la grandeur de votre majesté, car alors le monde fut averti que vous étiez du ciel, cela par le témoignage de votre Père et la

descente de votre Esprit-Saint. Puis, à l'approche de votre Passion, cette eau devint forte et s'accrut jusqu'à atteindre la taille, et se mit à submerger qui y plongeait, cela comme preuve de lumière plus vive, d'éclat plus brillant, de merveille plus mystérieuse et de signe plus déconcertant qui s'échappaient de vous, car vous êtes apparu comme un prodige inexplicable par tous les signes qui eurent lieu sur terre lors de votre crucifixion : ainsi avez-vous manifesté que vous étiez le créateur de toutes choses. Enfin, lorsque brilla votre résurrection, et qu'elle resplendit par toute la terre en ses régions et ses contrées, le lit du fleuve fut rempli, et il déborda au point qu'on ne pouvait y plonger, car la violence de son courant empêchait de se tenir en ses profondeurs, et il resta inviolé.

La signification de cela est que la lumière de votre sagesse et de la foi qu'on vous doit devint parfaitement claire, et le monde sut que vous étiez Dieu véritable du véritable Dieu, égal à lui en éternité, venu sur terre, en votre sagesse, à cause du salut de l'homme, selon une économie divine que les hommes ne peuvent décrire, les sages cerner, les investigateurs dévoiler et les lettrés saisir; c'était bien là votre merveilleuse économie qui surpasse notre intelligence, comme le fleuve violent où l'on ne peut plonger.

Puis vous nous avez donné ce fleuve lui-même, le baptême qui est vous-même, institué et établi par vous, pour la joie de votre Père et par la descente de votre Esprit-Saint. Vous êtes présent en lui pour toujours et vous êtes vu à tout instant au-dessus de lui, par l'œil de la foi; en témoignage de cela, il y a le dire du prophète : « Le Seigneur est sur les grandes eaux. » Vous êtes l'eau de la vie qui coule du saint des saints de votre Père et vous êtes venu dans le monde infecté par la corruption du péché, pour donner vie à ses poissons, c'est-à-dire pour communiquer vigueur et renouveau aux âmes affaiblies par le mal du péché, de l'erreur et du culte des idoles. C'est pourquoi, lorsque vous avez choisi Pierre et ses compagnons, et les avez faits gens de votre maison, vous les avez appelés pêcheurs d'hommes; puis vous leur avez donné ordre d'aller, d'en faire des disciples et de les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Et maintenant, Seigneur, nous désirons de votre bonté et de votre générosité que vous vous souveniez de votre Église sainte pour laquelle vous avez institué toute cette merveilleuse économie; abreuvez les enfants qu'elle a enfantés par le baptême, de l'eau vive, c'est-à-dire du breuvage de votre connaissance spirituelle, dont vous avez dit : « Celui qui en boira n'aura plus soif. » Si nous sommes vivifiés par vous, nous serons des poissons vivants dans votre courant, nous serons pris au filet de l'Évangile, et au dernier jour de la pêche nous serons déposés dans les vases mystiques que sont les demeures de la maison de votre Père. Et là, en compagnie de tous nos morts dans la foi, nous vous louerons avec votre Père et votre Esprit-Saint.

(Traduction du Fr. Alphonse.)

LE FOLKLORE DE L'AVENT ET DE NOËL

Parmi les célébrations de l'année liturgique, c'est l'Avent et Noël qui ont provoqué la plus riche moisson de folklore chrétien dont jouisse l'observance des temps sacrés dans les demeures des fidèles, et même dans la vie publique. La plupart de ces usages traditionnels sont en liaison étroite avec l'esprit et le symbolisme de la liturgie qui les imprègnent, bien que cette liaison se soit effacée dans l'esprit d'un grand nombre. Dans les pages qui suivent nous allons nous efforcer de tracer l'histoire de leur origine, de leur évolution, et de leur signification religieuse[1].

I. — Introduction

1. *Ancien folklore christianisé.*

Le folklore en général, comme expression traditionnellement établie d'attitudes collectives et de tendances culturelles au moyen d'actions extérieures et de symboles, est aussi ancien que l'humanité elle-même. Il a embrassé et il embrasse tous les domaines de la vie et des relations humaines. Depuis les temps préhistoriques, ces actions et ces symboles traditionnels ont été aussi, et de manière très intense, introduits dans le cérémonial des anciennes religions païennes et dans le culte du vrai Dieu parmi le peuple juif.

L'Église chrétienne primitive, tout en gardant de l'Ancien Testament un héritage précieux de pratiques rituelles, a aussi conservé et entretenu certains détails populaires du cérémonial qui

1. On peut trouver une revue détaillée et documentée des fêtes chrétiennes de l'année et du folklore qui se rattache à chaque célébration dans le livre de l'auteur : *Handbook of Christian Feasts and Customs*, New York, 1958. Cet ouvrage est en cours de traduction pour paraître en 1960, chez Mame.

avait été employé par le culte païen des Romains, comme la coutume de prier dans une position « orientée ». Cette pratique, qui provenait du culte du soleil dans l'ancien empire romain, on l'appliquait maintenant au Christ, le « vrai soleil de justice[2] ».

De telles adaptations, dont on compte un bon nombre dans l'Église primitive, étaient tout à fait naturelles et raisonnables; car ce n'était pas le « signe » comme tel qui constituait l'erreur païenne, mais le culte qui avait employé et imprégné le signe. Ainsi, pour employer une comparaison, le verre qui a contenu le breuvage malsain d'une fausse religion, n'était pas absolument rejeté, mais vidé de son premier contenu, purifié par l'esprit du christianisme, et rempli de nouveau aux « sources du Sauveur » par la nouvelle et glorieuse signification de la vraie foi.

L'Église a adopté la même attitude envers le folklore populaire. Elle a arrêté et condamné toute pratique qui contiendrait une trace de pensée et d'intention païenne; mais elle a permis aux éléments et aux symboles extérieurs de se maintenir en de nombreux cas, pourvu que leur usage fût changé en une signification authentiquement chrétienne. Dans les premiers siècles, toutefois, les évêques et les prédicateurs ont souvent découragé même d'aussi inoffensives adaptations, parce que la pratique extérieure de ces symboles aurait encore pu être plus ou moins associée, dans l'esprit des fidèles, à sa précédente signification païenne. Tertullien, par exemple, condamne la coutume en vigueur parmi les chrétiens de son temps (3e siècle) en Afrique, d'allumer des lampes et des cierges et de décorer leurs maisons avec du laurier le jour de l'Épiphanie en l'honneur de la naissance du Christ, parce que ces manifestations de joie étaient aussi employées par les païens en l'honneur de la « naissance du soleil » au solstice d'hiver[3].

En cette matière, la fameuse règle de Grégoire le Grand donna aux évêques et aux prêtres le critère définitif pour déterminer leur attitude envers les objets, les symboles et les contenus du folklore religieux parmi les peuples nouvellement convertis : ces choses ne doivent pas être interdites ou supprimées, mais plutôt être adaptées pour être mises au service de la vraie foi, selon leur sens et leur symbolisme naturels[4].

Quelques-uns des symboles et des pratiques des âges préchrétiens n'ont jamais acquis un contenu chrétien positif, bien

2. Cf. F. J. Dölger, *Sol Salutis*, Münster, 1925; et H. Leclercq, *Orientation des fidèles*, dans le *DACL*, 12 (1924), 1926 sq.
3. *Liber de idololatria*, XV; PL, 1, 684.
4. *Epist. 76 ad Mellitum Abbatem*; PL, 77, 1215.

qu'ils aient perdu leurs résonances païennes au cours du temps. Ils étaient gardés par le peuple (souvent contre les règlements et prohibitions de l'autorité ecclésiastique), sous la forme de réjouissances ou de superstitions collectives, comme les Saturnales de la célébration des Calendes la nuit du nouvel an, ou les mascarades (pour faire peur aux mauvais esprits) la veille de la Toussaint, et à d'autres moments pendant l'hiver, d'où ont dérivé la médiévale Fête des Fous et les réjouissances du carnaval en beaucoup d'endroits.

La plus grande partie de l'ancien folklore, toutefois, fut adaptée à une intention chrétienne et se continua avec sa nouvelle signification parmi les nations converties de l'Europe. Ce folklore est principalement fondé sur la tradition naturiste préchrétienne des Indo-Européens, sur les cultes de fertilité, la magie protectrice, et la croyance aux démons. Des exemples de cette transformation sont par exemple l'œuf de Pâques, un ancien symbole de fécondité et de vie nouvelle, symbolisant maintenant la vie nouvelle du Christ ressuscité sortant de son tombeau (comme le poussin sort de l'œuf); ou la pratique « apotropaïque » (protectrice) dans la croyance aux démons, qui consiste à inscrire des formules magiques sur le cadre de la porte au début d'une nouvelle année, pour protéger la maison et la famille contre les attaques possibles des mauvais esprits. A cet élément de magie ancienne, le christianisme substitua l'invocation des rois mages, dont les noms sont maintenant inscrits sur la porte avec de la craie liturgiquement bénite, après que la maison a été solennellement bénite par le prêtre le jour de l'Épiphanie.

2. *Le nouveau folklore chrétien.*

A côté de la christianisation du folklore antique, une inspiration directement dérivée de la liturgie (célébration des fêtes et des saisons, symboles et cérémonies liturgiques) a créé une quantité toujours croissante de folklore religieux dans le foyer et la vie des fidèles à partir des premiers siècles. Ce fut, par-dessus tout, cette pratique d'origine immédiatement chrétienne qui aida puissamment les familles à développer la dévotion dans leur vie religieuse, par la pieuse célébration des fêtes liturgiques, en créant l'atmosphère du Royaume du Christ dans le foyer chrétien et, finalement, comme un moyen de grande valeur, pour les parents, d'apprendre à leurs enfants, spécialement aux petits, les grandes vérités et réalités de notre sainte religion.

Comme exemple de ce folklore d'origine exclusivement chrétienne remontant aux premières origines, nous citerons la pra-

tique, chez les chrétiens de Rome, consistant à marquer eux-mêmes et leurs enfants avec le signe de la croix tracé sur le front en diverses occasions durant leur vie quotidienne hors de l'église. Il est intéressant de noter comment cette coutume est demeurée vivante en certaines régions jusqu'à nos jours et encore en ces mêmes occasions mentionnées ainsi par Tertullien au 3e siècle :

> Dans toutes nos entreprises — quand nous entrons dans un endroit ou que nous le quittons; avant de nous habiller; avant de nous baigner; avant de prendre nos repas; quand nous allumons les lampes le soir; quand nous nous retirons pour la nuit; quand nous nous asseyons; avant chaque nouveau travail — *nous traçons le signe de la croix sur nos fronts*[5].

Nous n'avons pas le loisir d'entrer dans une étude d'ensemble sur les coutumes religieuses que la liturgie a inspirées dans les siècles passés; ce n'est d'ailleurs pas le but du présent article. Quelques-unes de ces coutumes, les plus charmantes et les plus utiles, seront mentionnées ci-dessous, parce qu'elles appartiennent au folklore du temps de Noël.

3. *Déclin et renaissance du folklore chrétien.*

Dans les trois derniers siècles, une grande partie du riche folklore religieux de l'époque médiévale (d'une richesse souvent étouffante), a disparu, le plus souvent sous l'influence de la Réforme, mais aussi pour diverses autres causes. Une grande partie a survécu, spécialement parmi les populations rurales. Toutefois, dans de très nombreux cas, la puissance originelle de leur sens profondément religieux et de leur inspiration liturgique s'est perdue dans les esprits et les cœurs de nos familles modernes, au grand détriment de la vie surnaturelle dans les âmes. Il nous reste encore ces charmantes coquilles que sont bien des coutumes saisonnières, mais la vie riche et splendide qui les animait n'y circule plus. Leur message et leur signification véritable ne sont pas connus, et ainsi les parents modernes sont privés d'un secours précieux dans l'éducation religieuse de leurs enfants.

Ceci est d'autant plus déplorable qu'à notre époque ont surgi tant de nouvelles influences de nature dangereuse qui assaillent toutes les familles et obsèdent les esprits des jeunes par des orientations et des pensées profanes et matérialistes : le cinéma,

5. *De Corona*, 3; PL, 2, 80.

la radio, la télévision, les illustrés non religieux, les journaux, les publications à sensation, ou érotiques, etc.; sans parler de la contagion provenant de l'entourage de « paganisme » moderne dans lequel nos enfants sont souvent plongés directement.

C'est une des tâches les plus importantes du mouvement liturgique et pastoral de rétablir le vrai sens et le vrai message du folklore religieux dans les cœurs et les esprits des croyants, pour qu'ils puissent le communiquer à leurs petits, et ainsi sanctifier leurs foyers et fortifier leurs familles contre les assauts du paganisme et du laïcisme modernes. Cet apostolat aidera aussi à rendre les pensées centrales et vivifiantes de la liturgie aimables et intelligibles aux enfants; ainsi il les préparera à comprendre plus profondément et à pratiquer joyeusement, plus tard, le culte liturgique avec toutes ses réalités divines, telles qu'elles sont exprimées par ses actions, ses symboles et ses prières.

Ne semble-t-il pas plus judicieux d'adopter cet apostolat pour battre en brèche l'esprit laïciste de l'époque, que de se borner à déplorer, à condamner et à combattre des manifestations nuisibles ? Comme le répète constamment le P. James Heller, fondateur du mouvement « Christophe » : « Il vaut mieux allumer une bougie que maudire les ténèbres[6]. »

Le retour à l'intelligence de notre folklore religieux, toutefois, ne sera suffisant et ne portera des fruits que si nous le remettons en liaison avec la liturgie elle-même dans l'inspiration de laquelle il a pris naissance. La simple pratique enthousiaste du folklore familial selon les fêtes et les saisons liturgiques ne peut approfondir de façon durable la vie et la grâce de Dieu au foyer, si cette vie et cette grâce n'est pas déjà présente par la participation à la liturgie elle-même. Sous cet angle, également, une renaissance bien orientée du folklore mène directement au culte liturgique et à une fervente participation à celui-ci.

Il ne sera pas nécessaire de promouvoir la renaissance de toutes les coutumes anciennes qui ont disparu depuis longtemps, quoique certaines d'entre elles puissent mériter vraiment de revivre à notre époque (par exemple la bénédiction quotidienne des enfants par les parents avec le signe de la croix). A parler de façon générale, nous pourrions avantageusement nous concentrer d'abord sur la véritable intelligence et le bon usage de ces coutumes religieuses qui sont encore une part de la tradition, en en faisant de nouveau un instrument effectif dans la formation religieuse et liturgique des parents et des enfants.

C'est évidemment en ce sens que Pie XII recommandait, dans

6. J. Keller, *Careers that change your world*, New York, 1950, p. 6.

une allocution aux mères catholiques, la pratique en esprit de foi du folklore chrétien :

> Faites que votre demeure devienne, pour employer les termes de l'apôtre saint Paul, un endroit de « vie calme et paisible, en toute piété et honnêteté » (1 Tim., 2, 2). Soyez toujours mues par le dessein d'assurer vous-mêmes à votre famille, en connaissance de cause, ces résultats bienfaisants que les anciennes coutumes chrétiennes, aujourd'hui disparues, procuraient comme inconsciemment[7].

II. — L'Avent

La saison liturgique de l'Avent fut établie environ deux cents ans après que la fête de la Nativité eut été introduite le 25 décembre à Rome. Sous sa forme présente, c'est une combinaison, datant du 12e siècle, de la joyeuse célébration de l'Avent à Rome et de son observance pénitentielle en Gaule et dans la Germanie carolingienne. Le folklore de l'Avent a surtout préservé l'esprit de préparation jubilante à la fête de Noël. Les motifs de pénitence sont également présents, mais seulement de façon secondaire; ils n'obscurcissent jamais l'esprit essentiellement joyeux de cette saison.

1. *La préparation de la crèche.*

Depuis l'époque de saint François d'Assise, la crèche de Noël est devenue un spectacle familier dans les maisons des fidèles du monde entier. Sa représentation visible de la scène de la naissance du Christ est un des moyens les plus efficaces pour familiariser les enfants avec les grands événements sauveurs de l'Incarnation, de la Nativité, et de l'Épiphanie. En outre, elle donne au foyer chrétien l'allure religieuse d'un véritable sanctuaire, et elle rappelle continuellement à toute la famille cette saison sacrée.

La crèche occupe une place importante même dans le folklore de l'Avent. Son emploi avant Noël souligne le caractère préparatoire de l'Avent. Quelquefois, au début de décembre, l'étable est dressée au foyer et elle est ensuite progressivement préparée pour la venue de Jésus. Joseph et Marie ne sont pas là : ils ne sont pas encore arrivés de Nazareth. Les bergers gardent leurs

7. Allocution au Congrès des Ouvrières Italiennes, 15 août 1945, [*Documentation Catholique*, 1945, col. 675.]

troupeaux à quelque distance de la crèche, car l'ange ne les a pas encore appelés. La mangeoire est vide...

Une coutume, originaire de France, s'est répandue en beaucoup de régions. C'est la pratique, pour les petits enfants, de préparer une couche douillette dans la mangeoire en se servant de petits brins de paille comme témoignages de leurs prières et de leurs bonnes actions, pour que l'Enfant Jésus soit au chaud quand il viendra à Noël, et pour adoucir la rudesse des planches de la mangeoire.

En beaucoup de régions d'Europe, spécialement dans les provinces alpines, les paysans et leurs familles emploient les longues soirées de l'Avent à bâtir soigneusement et à agrandir leurs belles crèches, qui sont souvent constituées par des paysages de fantaisie et déploient des centaines de personnages, occupant un vaste espace tout au long du mur entier d'une pièce. Quel moyen excellent de concentrer l'attention des enfants et d'inspirer à leur imagination pieuse un intérêt et un plaisir toujours croissants pendant les semaines d'Avent! Ils comprennent avec acuité que le centre de ce charmant étalage est l'étable de Bethléem, et que tous ces objets ont pour but d'accueillir affectueusement le divin Sauveur à sa naissance.

2. *Les lettres d'enfants.*

C'est une ancienne coutume d'Avent parmi les populations catholiques d'Europe, d'Amérique latine et du Canada. Quand les enfants vont au lit, la veille de leur saint protecteur, saint Nicolas, ils mettent sur le rebord de la fenêtre de petites notes qu'ils ont écrites ou dictées, adressées à l'Enfant Jésus. On suppose que ces lettres, qui renferment leurs désirs pour les cadeaux de Noël, sont portées au ciel par saint Nicolas ou par l'ange gardien. Dans l'Amérique du Sud, les enfants écrivent leurs notes au « petit Jésus » pendant la neuvaine de l'Avent (du 16 au 24 décembre) et les placent devant la mangeoire vide.

3. *La couronne de l'Avent.*

Cette coutume semble avoir été suggérée par l'un des nombreux symboles de lumière qui ont été employés dans le folklore à la fin de novembre et au début de décembre. A cette époque de l'année, nos ancêtres préchrétiens se mirent à célébrer le mois de *Yule* (décembre) en allumant des lumières et des feux. Les chrétiens de l'époque médiévale gardèrent beaucoup de ces

symboles de feu et de lumière comme des traditions populaires de signification naturiste. C'est au 16e siècle que la coutume débuta en Germanie orientale d'employer ces lumières comme un symbole religieux de l'Avent dans les maisons des fidèles. Cette pratique fut bientôt adoptée par les catholiques et les luthériens de toute l'Allemagne, et dans la suite elle s'étendit également à d'autres pays. Récemment elle s'est introduite en Amérique du Nord, où elle est rapidement devenue une coutume tout à fait générale et vivement aimée.

La couronne de l'Avent — une couronne de verdure avec quatre bougies — est érigée dans la maison au début de l'Avent. Chaque jour la famille se rassemble devant elle pour un court exercice religieux. Chaque dimanche on allume une bougie de plus, jusqu'à ce que les quatre bougies répandent leur joyeuse lumière pour annoncer la proche naissance de notre Seigneur. Après quelques prières, récitées pour obtenir la grâce d'une bonne et sainte préparation à Noël, la famille chante une des hymnes traditionnelles de l'Avent ou un cantique en l'honneur de Marie.

Le symbolisme traditionnel de la couronne de l'Avent rappelle aux croyants combien on désirait la venue d'un Rédempteur sous l'Ancien Testament, quand les prophètes, illuminés par Dieu, annonçaient sa venue, et quand les cœurs des hommes étaient enflammés par l'attente du Messie. La couronne elle-même — antique symbole de victoire et de gloire — symbolise la « plénitude des temps » à la naissance du Christ, et la gloire de son avènement.

4. *La neuvaine.*

Parmi les nations latines de l'Amérique centrale et méridionale, les neuf jours qui précèdent Noël sont consacrés à une neuvaine populaire en l'honneur du Saint Enfant (*La Novena del Niño*). Dans l'église décorée, la crèche est prête, installée pour Noël; le seul personnage manquant est celui de l'Enfant. L'office de la neuvaine consiste en prières et en chants de Noël. Tous les enfants prennent part à cet office.

Dans l'Europe centrale, ces neuf jours avant Noël sont aussi considérés en beaucoup d'endroits comme une neuvaine festive de dévotions populaires. Parce que beaucoup des pratiques religieuses ont lieu après le coucher du soleil ou avant son lever, les gens se sont mis à appeler cette époque les « Nuits d'or ». Dans les régions alpines, c'est la coutume de porter de maison en maison une image de la sainte Vierge pendant ces neuf soi-

récs, et d'accomplir un office de dévotion privée auquel prennent part toute la famille et les voisins. Ensuite l'image est portée par les jeunes gens à une autre ferme, où toute la famille. avec des lanternes et des torches, accompagne la statue, qui est accueillie avec dévotion et fêtée par ses nouveaux hôtes devant leur maison. Une dévotion et une procession analogue est pratiquée en beaucoup d'endroits avec la statue de saint Joseph.

La neuvaine de l'Avent est aussi observée dans la liturgie selon un indult accordé par la Sacrée Congrégation des Rites. En beaucoup de régions rurales de l'Europe continentale, une messe spéciale est célébrée le matin des « Nuits d'or » longtemps avant le lever du soleil. C'est la messe votive de la sainte Vierge pour l'Avent, appelée *Rorate* selon le premier mot de son texte. Cette messe peut être chantée chaque matin avant l'aube pendant ces neuf jours, pourvu que la coutume existe dans ce lieu depuis les temps anciens[8]. Les fidèles viennent très nombreux à la messe *Rorate*, portant leurs lanternes à travers l'obscurité du matin d'hiver.

5. « *Nuits sauvages* » (*Rough Nights*).

Un intéressant vestige de l'antique croyance aux démons est pratiqué en la fête de saint Thomas apôtre (21 décembre) et pendant les nuits suivantes. Observant une vieille coutume pour « reconduire les démons », les gens masqués vagabondent à travers les rues et la campagne avec un grand tintamarre : claquements de fouets, sonnerie de clochettes, éclatements de pétards.

Cette coutume, cependant, a aussi engendré une version christianisée : le fermier parcourt les bâtiments et fait le tour de son domaine, accompagné par un fils ou un de ses ouvriers. Ils portent l'encens et l'eau bénite qu'ils répandent à la ronde. Pendant ce temps, le reste de la famille et des domestiques sont réunis dans la salle pour réciter le rosaire. Ce rite a pour but de sanctifier et de bénir toute la ferme en préparant Noël, pour écarter les mauvais esprits pendant les jours de fête et pour obtenir la protection spéciale de Dieu pour l'an qui vient.

6. *Veille de Noël.*

Ce jour, le dernier des « Nuits d'or », est le jour de fête de nos premiers parents, Adam et Ève. Ils sont commémorés comme des saints dans les calendriers des Églises orientales. Sous l'in-

8. S. Rit. Congr., *Decretum*, 10 décembre 1718.

fluence de cette pratique orientale leur culte s'est répandu aussi en Occident et est devenu très populaire vers la fin du premier millénaire de l'ère chrétienne. L'Église latine n'a jamais introduit officiellement leur fête, bien qu'elle n'ait pas interdit leur vénération populaire. Les garçons et les filles qui portaient le nom d'Adam ou d'Ève (très populaires aux siècles passés) célébraient leur fête patronymique avec de grandes réjouissances. En Allemagne naquit au 16e siècle la coutume de dresser un « arbre du paradis » dans les maisons en l'honneur de nos premiers parents. C'était un sapin auquel on accrochait des pommes, et c'est de lui qu'est venu notre moderne arbre de Noël.

C'est effectivement ce jour qui termine le temps de l'Avent et toutes ses coutumes de préparation. En même temps, puisque c'est la vigile de Noël, il introduit dans le nouveau et glorieux cycle des festivités de Noël et participe ainsi à l'esprit de l'un et l'autre temps.

7. *Prières liturgiques dans le folklore.*

Une coutume récente hautement recommandable, et qui se répand beaucoup, consiste à emprunter à la liturgie les prières employées dans la célébration folklorique du foyer. Pour allumer les bougies sur la couronne de l'Avent, on peut réciter la collecte du dimanche occurrent. La neuvaine de l'Avent emploie des prières tirées de la messe *Rorate* et les antiennes O de l'office divin. Aux jours qui précèdent Noël, on peut faire une courte lecture de l'Ancien Testament (sur la venue du Messie) ou du Nouveau Testament (chapitre premier de saint Luc) dans la prière privée qui rassemble la famille. Ainsi parents et enfants se prépareront dans l'esprit de la liturgie à célébrer pieusement et fructueusement la grande fête.

8. *Abus modernes.*

Il faut souligner pour notre époque l'exigence d'un refus, si nous voulons vraiment que nos familles observent l'Avent dans l'esprit de la liturgie. Le commerce moderne a introduit l'abus de déployer les symboles de Noël déjà pendant l'Avent, de présenter de la musique de Noël à la radio et à la télévision en devançant la fête de plusieurs semaines. Cette anticipation intempestive tend à priver la fête elle-même de sa célébration joyeuse et rayonnante; elle détruit aussi le fruit de la préparation spirituelle conforme à l'esprit de l'Église. Noël ne commence pas

avant le soir du 24 décembre. Après l'obscurité et les lueurs de l'Avent, il doit se lever comme un glorieux soleil devant les yeux et les cœurs de nos enfants, soudain et neuf, avec toutes ses caractéristiques saintes et joyeuses.

Puisque nous ne serons probablement pas en mesure de détruire complètement cet abus, nous pouvons au moins essayer de protéger nos familles contre sa mauvaise influence. Les parents pourraient et devraient être avertis, pour ne pas permettre à leurs enfants d'expérimenter cette célébration anticipée de Noël, autant qu'il est possible. Ils pourraient expliquer à leurs petits pourquoi ils doivent volontairement éviter cette participation prématurée aux pratiques de Noël. Après tout, nous ne chantons pas l'alléluia le vendredi saint, et nous ne célébrons pas la résurrection du Christ pendant le temps de la Passion.

III. — La Fête de la Nativité

La première manifestation du folklore de Noël, autant que nous puissions en être assuré, fut la pratique mentionnée plus haut, des premiers chrétiens qui appliquaient au Christ (et à lui seul) ces honneurs populaires que les païens accordaient à Jupiter-Hélios et aux « divins » empereurs le jour de leur naissance : décoration de la maison avec des feuillages toujours verts (qui étaient un ancien symbole d'éternité et de divinité) et joyeuses illuminations. Dans la suite cette pratique reçut en outre, sous l'inspiration du symbolisme liturgique, une profonde signification théologique et spirituelle : les lumières allumées dans les maisons des chrétiens le 25 décembre représentaient le Christ lui-même, la « vraie lumière » qui commença à briller à Bethléem et qui « illumine tout homme venant en ce monde » (Jean, 1, 10). Ainsi la première et fondamentale signification de tous nos symboles et coutumes en relation avec la lumière est exactement celle que la liturgie proclame dans la nuit de Pâques : *lumen Christi*. Même ces feux et ces lumières symboliques qui furent adoptés ultérieurement à partir du folklore préchrétien (comme la couronne de l'Avent ou la bûche de Noël) comportent maintenant ce symbolisme biblique et liturgique.

Une restauration de la vraie fonction du folklore de Noël doit viser à faire revivre et pratiquer ce symbolisme de la lumière dans nos foyers. Les bougies de l'arbre de Noël et toutes les autres illuminations en la fête de la Nativité proclameraient clairement à nos familles et à leurs enfants le message que la liturgie leur a confié : que le Sauveur nouveau-né est la lumière du monde.

1. *La veille de Noël.*

En beaucoup de régions d'Europe la célébration familiale a lieu le soir du 24 décembre. Les éléments communs de cette pratique sont un repas de fête dans la soirée, qui consiste en plats locaux comportant principalement du poisson (à cause de l'abstinence de la vigile); à la suite du repas, la famille se rassemble pour une joyeuse célébration devant l'arbre de Noël; finalement tous, sauf les plus petits enfants, partent vers l'église pour assister à la messe de minuit.

Au sujet du repas, les gens de l'Europe centrale ne pouvaient véritablement pas voir comment cette vigile pouvait comporter un jeûne aussi strict et pénible que les autres jours de jeûne de caractère pénitentiel. Tout en observant joyeusement l'abstinence toute la journée, ils s'estimaient en droit de tempérer la sévérité du jeûne à l'égard de la quantité de nourriture. Ainsi s'établit dans ces pays une coutume légitime de « jeûne joyeux » (*jejunium gaudiosum*) pour cet unique jour dans l'année; à partir du coucher du soleil le jeûne est interrompu (quoique l'abstinence soit encore gardée)[9].

Les Slaves, et aussi les Lithuaniens, ont une touchante coutume qui ressemble à l'*Agapè* des premiers chrétiens. Au commencement de la *vigilia* (le déjeuner maigre de la vigile de Noël) le père rompt solennellement des oublies (*Oplatki*) et les distribue en embrassant chaque personne de la maison et en lui souhaitant une joyeuse fête. En beaucoup d'endroits ces oublies sont bénites auparavant par le prêtre.

La célébration familiale après le repas se tient dans une pièce décorée pour la fête, où l'arbre de Noël et les cadeaux sont préparés. Les petits enfants croient que l'Enfant Jésus, accompagné par les anges, a décoré l'arbre et apporté les cadeaux. Un signal est donné par une clochette, les portes s'ouvrent soudain et toute la famille entre dans la pièce. Debout ou agenouillés devant la crèche de Noël qui est ordinairement installée sous l'arbre ou près de lui, on prie et on chante des hymnes de Noël. Alors on se souhaite réciproquement une heureuse fête et on commence à ouvrir les paquets.

Une coutume en usage dans les nations de l'Europe orientale est de placer de la paille sous la nappe (vestige d'un ancien rite de fécondité évoquant maintenant la paille de la mangeoire), et de faire dormir les petits enfants sur de la paille ou du foin

9. H. Noldin-A. Schmitt, *Summa Theologiae Moralis*, Innsbruck, 1928, II, 633.

durant la sainte nuit, en mémoire du Seigneur qui coucha sur la paille à Bethléem.

2. *La Sainte Nuit.*

Le caractère sacré de la nuit du 24 au 25 décembre a été signalé depuis les temps anciens par le terme de « Sainte Nuit ». Les traditions populaires du moyen âge attribuent à cette nuit un caractère saint et mystérieux de solennité et de merveilleuse bonté. On estimait qu'un esprit de paix et d'adoration gouvernait la nature entière. On se représentait non seulement les hommes, mais aussi les plantes et les animaux comme prenant part à cette joyeuse célébration. Beaucoup des antiques légendes de la Sainte Nuit sont encore vivantes aujourd'hui et forment une partie charmante du folklore de Noël dans tous les pays catholiques.

Une vision suggestive et pittoresque est donnée par les feux brûlant sur les pics des Alpes. Comme des étoiles ardentes ils planaient dans le ciel sombre pendant la Sainte Nuit, brûlant brillamment, tandis que sur le versant des montagnes, de tous côtés, les paysans descendaient à travers la nuit d'hiver dans la vallée, balançant çà et là leurs lanternes, convergeant vers cette grande lumière au pied de la montagne : l'église paroissiale gaiement illuminée.

Une autre coutume en relation avec la messe de minuit est la sonnerie des cloches pendant un certain temps avant le commencement de la messe. En beaucoup d'églises aujourd'hui, des carillons accompagnent ou remplacent les cloches, chantant les airs de noëls familiers. En Autriche, en Bavière et en d'autres pays de l'Europe centrale, les noëls sont joués par de petits orchestres du haut des tours de l'église avant la messe de minuit; ils remplissent le calme de la nuit d'hiver par leur son clair et paisible, créant une impression inoubliable.

Chez les Français, il y a la vieille coutume de tenir une joyeuse réunion de famille et un repas traditionnel (le réveillon) aussitôt après la messe de minuit. En Espagne, les gens se promènent par les rues après la messe de minuit, avec des torches, des tambourins et des guitares, échangeant des félicitations.

3. *Le jour de Noël.*

Il n'y a pas de cérémonie liturgique spéciale en dehors des trois messes du jour de Noël. Mais la fête est ordinairement

célébrée avec grande splendeur et solennité dans toutes les églises. En certains pays la célébration de vêpres solennelles dans l'après-midi constitue encore une partie intégrale de la liturgie de Noël.

Dans les foyers des fidèles, le jour de Noël est marqué par les manifestations spéciales d'un folklore charmant. Suivant l'exemple des premiers chrétiens, les familles décorent leurs demeures à l'extérieur et à l'intérieur avec différentes espèces de plantes toujours vertes, et souvent avec les fleurs de la saison (dans les régions méridionales). Outre l'arbre de Noël et la crèche, les bougies et les lumières, disposées de manière traditionnelle, donnent un air de fête au foyer. La joyeuse solennité de la fête a aussi élevé le repas principal du jour de Noël au grade d'une occasion exceptionnelle de célébration familiale. Toujours, depuis le début du moyen âge, un grand festin a pris place au jour de Noël. Au cours des siècles, naturellement, chaque pays a développé ses propres coutumes traditionnelles concernant le déjeuner de Noël et les mets spéciaux pour l'époque de Noël. Une description rapide du menu de Noël dans les différentes parties du monde suffirait à remplir bien des pages.

Une pratique charmante et très répandue à l'époque médiévale, — et qui pourrait bien être encouragée aujourd'hui — était de manifester une bonté spéciale envers les animaux à Noël, pour leur faire partager la joie de la fête. Cette tradition est encore vivante ici et là dans les secteurs ruraux. On met en plein air des paquets de graines pour les oiseaux et on donne aux animaux de la ferme un fourrage supplémentaire pendant la semaine de Noël. Aux siècles passés, les animaux domestiques jouissaient d'un temps de repos pendant toute la semaine de Noël. Cette coutume fut chaudement encouragée par saint François d'Assise. Il exhortait les fermiers à donner à leurs bœufs et à leurs ânes un supplément de graines et de foin à Noël, à les exempter de tout travail pénible et à nourrir les oiseaux avec des épis de grains « par révérence pour le Fils de Dieu qu'en cette nuit la sainte Vierge coucha entre le bœuf et l'âne ». Toute la création, dit-il, devrait se réjouir à Noël et les créatures muettes n'auront pas d'autre moyen de le faire qu'en jouissant de plus de bien-être et d'une nourriture meilleure[10].

10. T. de Celano, *Sancti Francisi Assisiensis Vita et Miracula*, éd. critique revue par P. E. d'Alençon, Rome, 1906, 51 (199).

IV. — Quelques détails du folklore de Noël

1. *Hymnes et noëls.*

Une hymne est essentiellement solennelle; une chanson (carol)[11] au sens moderne, est familière, plaisante ou festive, mais toujours simple de pensée et de style. La distinction entre hymnes et « carols » est souvent négligée aujourd'hui, et « carol » a fini par désigner tout chant en langue vulgaire se rapportant à Noël.

Les premières hymnes en l'honneur de la Nativité furent écrites au 5e siècle, peu après que Noël eut été institué comme une des grandes fêtes annuelles. Ces hymnes, composées en latin, se multiplièrent avec le temps. Certaines d'entre elles furent incorporées à l'Office divin et sont encore usitées au temps de Noël dans les prières quotidiennes de la liturgie, tandis que d'autres sont chantées par les chœurs d'église aux fonctions liturgiques en dehors de l'Office. Beaucoup d'hymnes latines du premier millénaire de l'ère chrétienne furent traduites en diverses langues et sont devenues depuis des chants populaires.

Les hymnes latines primitives (400-1200) sont profondes et solennelles, et portent exclusivement sur les aspects surnaturels de Noël. Leur texte est théologique et elles ne concernent pas l'aspect humain de la Nativité (*Jesu refulsit omnium Corde natus ex Parentis, Agnoscat omne saeculum*, et beaucoup d'autres).

Le lieu de naissance du vrai chant de Noël fut l'Italie. Là, au 13e siècle, saint François fut le premier à introduire le joyeux esprit des noëls qui se répandit bientôt à travers toute l'Europe. Ses fils, les premiers franciscains, fournirent un grand nombre de délicieux noëls italiens.

En Allemagne au 14e siècle, un grand nombre de noëls populaires et profondément pieux furent composés sous l'inspiration des mystiques dominicains Eckardt, Tauler, et le bienheureux Henri Suzo, auteur du fameux chant *In dulce Jubilo*.

Après la Réforme, beaucoup des vieilles hymnes et des vieux noëls ne furent plus chantés et par conséquent tombèrent dans l'oubli, dans les secteurs protestants d'Europe (excepté chez les luthériens qui, bien que rejetant les anciens chants catholiques, en firent de nouveaux pour leur propre usage). Ce fut seulement au 19e siècle qu'une renaissance générale de ces chants se pro-

11. *Carol*, en anglais, désigne une chanson populaire, *A Christmas carol* est ce qu'on appelle en français un « noël ». (N.d.T.).

duisit partout; et beaucoup de beaux chants nouveaux furent composés dans les cent cinquante dernières années.

2. *Classification des chants de Noël.*

Les chants de Noël peuvent être répartis en de nombreux groupes et sous divers aspects. Selon leur contenu et leur mode de présentation, on peut distinguer les principaux groupes que voici :

A. *Chants de la Nativité.* — Ce groupe, le plus nombreux, est composé de chants de Noël au sens strict, le thème majeur étant le récit de la Nativité elle-même. Ils révèlent l'impression religieuse que la naissance du Christ éveille dans le cœur des hommes, et ordinairement expriment l'adoration, la louange, l'amour, la gratitude, la contrition, l'admiration, la joie, et des sentiments analogues. (Exemples : *Les anges dans nos campagnes,* noël populaire; *Une très sainte Vierge qui croyait en Dieu,* Avignon, 16e siècle.)

B. *Chants de prière.* — C'est le groupe des chants de Noël qui sont directement adressés au Saint Enfant avec émerveillement, dévotion et admiration. Chaque nation chrétienne a son trésor de ces chants de prière. Le plus fameux d'entre eux, dans les temps modernes, est le chant autrichien : *Nuit silencieuse.*

C. *Chants de bergers.* — Ces chants ont fleuri dans toute l'Europe au moyen âge et sont encore en usage dans les régions catholiques. Ils relatent le message de l'Ange, le chant de l'armée céleste, la visite des bergers à la crèche, et décrivent souvent leurs prières et leurs présents. Beaucoup de ces chants comportent des refrains imitant les instruments des bergers. (Exemple : *Je me suis levé par un matinet,* 15e siècle.)

D. *Noëls.* — De ces chants nous avons des exemples à la fois en français et en anglais. Le mot de « noël » ou « nowell » est généralement répété en guise de refrain, et dans les vieux chants il a le sens de « nouvelle ». (Exemple : *Les chœurs angéliques,* noël breton.)

E. *Chants macaroniques.* — Ce sont des chants écrits partie en latin, partie en langue vulgaire. Il en existe beaucoup en français, anglais et allemand. Le contraste entre le latin et la langue vulgaire ajoute au chant une note spéciale de solennité et de dévotion. (Exemple : *Les anges dans nos campagnes,* noël languedocien.)

F. *Berceuses.* — Ces chants emploient les berceuses des dif-

férents peuples, soit qu'ils montrent la sainte Vierge chantant pour son enfant, soit que le pieux fidèle y chante directement pour le divin Enfant. Très souvent le refrain consiste non pas en paroles, mais en un fredonnement traditionnel pour bercer. (Exemple : *Dors, ma colombe*, noël populaire.)

G. *Chants de mystère.* — Ces chants forment un vaste groupe de noëls médiévaux qui décrivent délicieusement toutes sortes d'événements légendaires qu'on suppose être arrivés au divin Enfant ou à Joseph et Marie. Ils ont la structure des complaintes profanes et comportent souvent un nombre inusité de strophes. (Exemple : *L'enfant dort, ne faut point de bruit*, noël béarnais.)

H. *Chants de compagnon.* — C'est là un groupe intéressant de chants dans lesquels le chanteur se représente comme accompagnant les bergers, ou comme prenant leur place, s'adressant à l'Enfant, à Marie ou à Joseph d'une manière simple, affectueuse, et au présent comme s'il jouait la scène du premier Noël à Bethléem. Souvent on emploie un dialecte dans ces sortes de chant, ce qui signale la condition modeste et la simplicité des bergers. (Exemple : *La Noël passée*, noël populaire.)

I. *Chants à danser.* — De tels chants, habituellement accompagnés par des rondes, étaient en grande faveur au moyen âge, aussi bien à l'église qu'à la maison. En France, il était coutumier de danser une bergerette dans les églises à Noël. La danse à l'église avait été interdite par un concile de Tolède en 590, mais la coutume était devenue une part si importante des festivités de Noël qu'en certains endroits la danse survécut jusqu'à la Réforme (et, occasionnellement même plus tard) aussi bien dans les églises que dans les maisons. (Exemple : *Quand les bergers s'en vont aux champs*, noël d'Avignon, 16e siècle.)

J. *Le balancement du berceau.* — Cette coutume est née en Europe centrale au 14e siècle. Elle s'est propagée comme un substitut des jeux de la Nativité après que ceux-ci eurent été bannis des églises. Un prêtre portait la statue de l'Enfant Jésus dans un berceau jusqu'à l'autel; là on remuait le berceau tandis que la communauté chantait et priait. L'office se terminait en baisant pieusement l'Enfant Jésus à la balustrade de l'autel. Au cours du 16e siècle, cette coutume fut également interdite dans les églises, mais elle survécut longtemps comme pratique dévotionnelle dans les maisons privées. Le balancement était accompagné de chants spéciaux composés pour cet usage.

K. *Tyrolienne de Noël.* — C'est là une vieille coutume dans les régions alpines qui semble un moyen naturel d'honorer le

divin Enfant. Le chant de montagnards, sans aucune parole, exprime de profonds sentiments de dévotion et d'amour. La vraie tyrolienne de Noël est capable d'une grande tendresse de la voix et de la mélodie, et les passages subtils des notes de poitrine aux notes de tête sont accomplis avec beaucoup de délicatesse. On ioule ainsi devant la crèche ou en plein air sur les pics des montagnes pendant la saison sainte. On l'a fait dans les églises aux siècles passés. Certaines tyroliennes sont établies sur de vieux airs traditionnels; d'autres sont improvisées sous l'inspiration du moment. Souvent la vocalise forme un fond sonore pendant qu'on chante des noëls.

3. *Les symboles de lumière dans le folklore de Noël.*

A. *Le cierge.* — Le symbolisme liturgique qui représente le Christ Seigneur par un cierge allumé (par exemple le cierge pascal) fut introduit dans la célébration folklorique par les fidèles dès les premiers siècles. A Noël, on avait l'habitude de dresser dans les maisons une grande bougie symbolisant le Seigneur, la veille de la Nativité, et elle continuait à brûler pendant toute la sainte Nuit. Cette coutume de la « bougie de Noël » est encore observée sous sa forme originelle en Irlande, chez les nations slaves (où la bougie est plantée dans une miche de pain) et en Amérique du Sud (ou la bougie est mise dans une lanterne). En France et en Angleterre, la lumière de Noël consistait souvent en trois bougies distinctes, mais unies à la base, en l'honneur de la Sainte Trinité. En Allemagne, l'usage était de placer la bougie sur un mât décoré de verdure; ou bien beaucoup de petites bougies étaient réparties sur les rayons d'un bâti de bois en forme de pyramide, décoré par des branches de sapin, du clinquant et des boules de verre de couleur (pyramide de Noël).

B. *La bûche de Noël.* — Cette coutume, née de la célébration préchrétienne du *Yule* (noël païen), devint traditionnelle dans presque tous les pays d'Europe pendant le haut moyen âge. Une grosse bûche était choisie avec soin et portée à la maison en grande cérémonie parmi les préparatifs de la fête de Noël. On l'appelait « la bûche de Noël » et elle était brûlée dans l'âtre pendant la sainte saison. En Italie, la bûche était appelée *ceppo*.

En dépit des procédés modernes de chauffage, la bûche de Noël a survécu en beaucoup de foyers comme un élément folklorique de la fête. Beaucoup de coutumes et de légendes populaires se rattachent à la bûche de Noël. Les morceaux non brûlés étaient mis de côté et conservés, parce que la nouvelle bûche de l'année suivante devait être allumée avec du bois de l'an-

cienne. On avait aussi l'habitude de recueillir soigneusement les cendres de la bûche de Noël, et à la Chandeleur les fermiers devaient les répandre sur les champs et les jardins pour leur assurer une production saine et vigoureuse au printemps qui approchait.

C. *Illuminations publiques.* — L'Amérique a ajouté un nouvel élément à l'emploi traditionnel des lumières de Noël. Ce fut à Boston, dans le Massachusetts, que la coutume naquit en 1912, de dresser de grands arbres de Noël illuminés dans les lieux publics. Depuis, cette pratique s'est rapidement étendue à tous les États-Unis et a aussi fait son chemin en Europe. Aujourd'hui ce ne sont pas seulement les arbres de Noël que l'on voit en public, mais aussi d'immenses déploiements d'illuminations et de décorations dans les grandes rues urbaines à l'époque de Noël. Si nous ajoutons à cela la vieille coutume (apportée par les immigrants irlandais) de placer des lumières aux fenêtres de leurs maisons pendant la semaine de Noël, on peut imaginer l'impression extraordinaire que cet hommage public en l'honneur du jour de naissance du Christ peut faire sur la population, même si beaucoup ne pénètrent pas dans la signification profonde de ce symbolisme de lumière.

4. *L'arbre de Noël.*

Ce symbole charmant, presque universel, de notre moderne célébration de Noël au foyer, a son origine en Allemagne, sur la rive gauche du haut Rhin, pendant les 16e et 17e siècles. C'est une combinaison des deux symboles médiévaux que les fidèles avaient dans leurs maisons le 24 décembre : l' « arbre du Paradis » en l'honneur d'Adam et Ève, dont nous avons parlé plus haut, un sapin garni de pommes, — et les lumières ornant la « pyramide de Noël ». Puisque l'arbre lui-même était une belle pyramide vivante, les gens se mirent à transférer les boules de verre, le clinquant et finalement les bougies de la pyramide de Noël à l'arbre du Paradis (qui portait déjà les pommes). L' « étoile de Bethléem » fut retirée du sommet de la pyramide et placée désormais en haut de l'arbre; et la crèche de Noël, qui avait été placée au pied de la pyramide, fut placée sous l'arbre. Ainsi l'arbre du Paradis qui avait été un « arbre du péché » (symbolisé par les pommes) devint alors l' « arbre de vie » portant la lumière du Christ. Pour montrer à leurs enfants le doux fruit de la rédemption du Christ, les gens mirent sur l'arbre des sucreries et des gâteaux. Ainsi naquit notre moderne arbre de Noël; ses caractères particuliers s'expliquent tous clairement

puisqu'ils se sont développés par la combinaison des deux coutumes citées ci-dessus. Ces conclusions de la recherche moderne sont confirmées par de nombreux faits traditionnels qui tous nous signalent cette origine de l'arbre de Noël[12].

Au cours du 18e siècle, l'arbre de Noël devint peu à peu populaire, d'abord dans l'Allemagne du Sud, puis dans celle du Nord et de l'Est. Cependant ce n'est pas avant le commencement du 19e siècle que cette coutume se répandit rapidement et se généralisa en Allemagne pour être bientôt adoptée également par les peuples slaves. Elle s'introduisit en France en 1837 quand la princesse Hélène de Mecklembourg l'introduisit à Paris après son mariage avec le duc d'Orléans.

L'arbre de Noël, comme le montre son histoire, est totalement chrétien à l'origine. C'est par erreur qu'on l'a souvent rattaché à la coutume préchrétienne de l'arbre de Yule. Cependant, les historiens n'ont jamais été capables de trouver aucune trace de ces relations avec l'ancienne mythologie germanique. Le symbolisme de l'arbre de Yule (qui est encore en usage en certaines régions d'Europe centrale) se distingue nettement de celui de l'arbre de Noël et n'admet ni lumières ni décorations d'aucune sorte.

A considérer les faits historiques, la signification et le message de l'arbre de Noël apparaissent totalement et profondément religieux. Il se dresse dans la maison comme un symbole et un rappel du Christ « arbre de vie » et « lumière du monde ». Toutes ses lumières peuvent être à bon droit expliquées à nos enfants comme symbolisant ses attributs et ses vertus divins et humains. Les décorations scintillantes évoquent sa grande gloire. Le fait qu'il est toujours vert est un antique symbole d'éternité. En conséquence de ce symbolisme historique, les décorations de l'arbre de Noël devraient demeurer adaptées et traditionnelles. Dans sa beauté rayonnante et sa paisible solennité, il devrait proclamer dans le foyer chrétien le message même de la liturgie qui a inspiré sa naissance : *lumen Christi*.

5. *Cadeaux de Noël et porteurs de cadeaux.*

A. *Les cadeaux.* — Noël est le moment où l'on échange des présents. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les gens sont animés par le désir, au jour de naissance de l'Enfant Jésus, de se faire des surprises les uns aux autres, et spécialement à leurs enfants, par des cadeaux affectueux : « Tout ce que vous

12. Pour plus de détails, cf. le *Handbook* de l'auteur, pp. 98 sq.

avez fait pour un de ceux-ci, les plus petits de mes frères, c'est pour moi que vous l'avez fait » (Matt., 25, 40).

L'usage de faire des cadeaux à cette époque de l'année a été aussi suggéré par l'ancienne coutume romaine des *strenae*. Le jour du nouvel an, les Romains échangeaient des cadeaux en gage de leurs bons vœux d'heureuse année. Cette coutume, et même son nom, ont été gardés en France jusqu'à ce jour (*étrennes*) et aussi en Espagne (*estrenas*). En France le jour de l'an est encore le jour réservé aux cadeaux. En Italie et dans les pays hispaniques, c'est la fête de l'Épiphanie. Dans les autres pays, cet usage fait partie du folklore de Noël.

B. *Les porteurs de présents.* — Dans la plupart des pays d'Europe, c'est l'Enfant Jésus qui apporte les cadeaux aux enfants. Ils croient qu'il vient avec des anges et place les cadeaux sous l'arbre. Parfois l'Enfant divin était personnifié par une jeune fille vêtue de blanc, mais cette coutume ne s'est jamais beaucoup répandue. La pratique générale, c'est que l'Enfant Jésus arrive sans que les enfants le voient. Chez les protestants l'ancienne coutume catholique fut abandonnée et remplacée peu à peu par la personnification de Noël sous la forme d'un vieil homme jovial (Father Christmas, le père Noël, Knecht Rupprecht, etc.). Une combinaison du patron des enfants, saint Nicolas, et d'un père Noël de ce genre (dont les traits sont empruntés à la mythologie germanique du dieu Thor) a produit pour l'Amérique la figure de « Santa Claus » comme porteur de cadeaux pour les petits.

Les enfants italiens jouissent de leurs cadeaux comme étant les présents d'une fée légendaire (Dame *Befana*) le 6 janvier. Son nom dérive du mot épiphanie. Dans les régions de langue espagnole, les mages (*Los Tres Reges Magos*) apportent ainsi leurs cadeaux le jour de l'Épiphanie. Les enfants russes reçoivent leurs cadeaux d'une vieille femme légendaire (*Babushka* : grand-maman) qui aurait refusé l'hospitalité au saint Enfant en route vers l'Égypte et qui maintenant expie son péché en étant bonne et aimable pour les enfants au temps de Noël.

V. — De Noël a l'Épiphanie

1. *La semaine de Noël.*

A. *Pratiques religieuses.* — Au moyen âge toute la semaine de Noël prenait le caractère d'un temps sacré dans les maisons

des fidèles. Beaucoup de coutumes religieuses s'introduisirent localement et gagnèrent de vastes secteurs de la population chrétienne en Europe. Pour les paysans et leurs bêtes c'était une période de repos et de détente, loin de tout travail pénible; ainsi la semaine entière devint une période de congé. On consacrait plus de temps que d'habitude à la prière et aux exercices religieux. C'est encore la coutume en beaucoup de régions d'allumer les bougies de l'arbre de Noël chaque soir pendant que toute la famille dit le rosaire ou accomplit d'autres dévotions, suivies par le chant de noëls.

C'est une ancienne tradition de chanter des noëls en allant de maison en maison les douze soirs qui séparent Noël de l'Épiphanie. Les Polonais appellent cela les « Saintes Soirées ». Une autre pratique très répandue consiste à représenter des pièces religieuses — un héritage des anciens mystères — retraçant les événements de l'histoire de Noël. En Allemagne du Sud et en Autriche beaucoup de ces pièces sont encore représentées dans les communautés rurales. Chez les Slaves du Nord un théâtre de marionnettes remplace le jeu des acteurs humains. Ses scènes religieuses alternent avec le chant des noëls et les scènes profanes. Des représentations semblables sont données en Hongrie par des enfants. Dans tous ces pays, une représentation de la crèche ou une étoile illuminée sont portées de maison en maison chaque soir de la semaine de Noël.

Dans les régions catholiques, un office quotidien rassemble les enfants autour de la crèche pour honorer l'Enfant divin par des prières et des hymnes (office de la crèche). La coutume romaine est bien connue, selon laquelle dans l'église de l'*Ara coeli*, sur le Capitole, les petits enfants prêchent et récitent des poèmes en l'honneur du *Bambino* devant une grande foule d'adultes, en face de la crèche, chaque jour de la semaine de Noël.

B. *Traditions préchrétiennes.* — Dans les jours qui suivent le solstice d'hiver on croyait que les démons des ténèbres et de la mort combattaient la durée et la lumière croissantes du jour. C'était une époque où tous les mauvais esprits vagabondaient librement, où les âmes des morts revenaient hanter les humains, où les démons de la glace et de la tempête s'efforçaient d'éteindre la flamme renaissante de la vie dans la nature. Afin de se protéger eux-mêmes et d'effrayer ces démons, les gens circulaient dans les terrains découverts, déguisés par des masques horrifiants, poussant de grands cris et des imprécations et faisant toutes sortes de bruits effrayants. En même temps, pour encourager les bons esprits de la croissance et de la moisson, ils accomplissaient tous leurs rites traditionnels de fertilité (tels

que toucher la terre avec la « baguette de vie », l'asperger d'eau, et faire des incantations magiques).

Chacune de ces traditions préchrétiennes a survécu comme un trait extérieur de la célébration de la semaine de Noël dans le folklore des populations rurales. Des parades de masques horribles parcourent encore les rues et la campagne avec des cris stridents et des chants sinistres, au son des tambours et de coups de trompettes discordants. Les paysans font claquer leurs fouets et des fusils retentissent chaque nuit, mais spécialement la nuit de la nouvelle année. Les jeunes filles et les femmes sont « fouettées » avec des branches et des rameaux, de l'eau ou des graines sont jetées sur les garçons et les filles. Les arbres dans les vergers, les champs dépouillés, et les jardins enneigés reçoivent des incantations suppliantes ou menaçantes pour assurer leur fertilité pendant le printemps qui vient.

A ces rites naturistes de l'Europe septentrionale s'est ajouté un second élément de célébration dans les pays de tradition romaine : une fête de réjouissances débridées, qui dérive de l'ancienne coutume des *Kalendae Januariae* (fête de la nouvelle année). Ces traits de Saturnales sont encore reconnaissables (quoique sous une forme raffinée en comparaison de la pratique ancienne) dans nos fêtes modernes du nouvel an.

Un autre détail de la célébration des *Kalendae* romaines est venu d'Orient : la coutume d'établir un « Roi des fous » qui servait de centre à de violentes sottises et à des folies puériles. Cette coutume s'est propagée de l'armée romaine à la population entière et s'est maintenue tout au long du moyen âge sous la forme d'orgies, de mascarades, et dans la « fête des fous » qui était célébrée à différents jours de la semaine de Noël.

2. *Les saints et la semaine de Noël.*

A. *Saint-Étienne* (26 décembre). — Dès les temps primitifs ce saint fut vénéré comme patron des chevaux. Un poème du 10e siècle le dépeint comme possesseur d'un cheval et relate comment le Christ lui-même guérit miraculeusement l'animal en faveur de son disciple bien-aimé. Il n'y a, bien entendu, aucune base historique à cette association entre les chevaux et la vie de saint Étienne. La relation vient sans doute du fait que l'ancienne coutume germanique a choisi le lendemain du solstice d'hiver pour des sacrifices rituels de chevaux.

Quelle que soit la raison historique, les paysans amènent encore leurs chevaux jusqu'à l'église le jour de la Saint-Étienne. Après la messe, le prêtre donne une bénédiction spéciale aux

chevaux qui se trouvent à l'extérieur. Pour « confirmer » cette bénédiction, chaque cheval est alors monté par son propriétaire qui lui fait faire trois fois le tour de l'église. La nourriture des chevaux, surtout le fourrage et l'avoine, est également bénite à la Saint-Étienne.

B. *Saint-Jean-l'Évangéliste* (27 décembre). — La Saint-Jean était jour de congé général au moyen âge. L'élément significatif de la célébration traditionnelle était la bénédiction et l'absorption d'un vin appelé l' « Amour de Saint-Jean » parce que, selon la légende, le saint avait une fois bu une coupe de vin empoisonné sans en ressentir de dommage. On trouve la formule de cette bénédiction dans le Rituel romain. Le vin de Saint-Jean est gardé à la maison pendant le reste de l'année. Aux mariages, la mariée et le marié en boivent au retour de l'église. Il est aussi considéré comme un grand secours pour les voyageurs et on le boit avant un long voyage comme gage de protection et de bon retour. Une gorgée de ce sacramental est souvent donnée aux mourants après qu'ils ont reçu les sacrements. C'est la dernière boisson terrestre pour les fortifier avant leur départ de ce monde.

C. *Les Saints-Innocents* (28 décembre). — Au 11e siècle, ce jour était officiellement établi comme la fête annuelle des étudiants et des enfants de chœur dans les monastères et les écoles cathédrales. La célébration adoptait une coutume qui avait été d'abord observée le 12 mars en l'honneur de saint Grégoire le Grand (le patron des écoles et des chœurs en ces siècles lointains); c'était la personnification du saint patron (Grégoire) par un des garçons, accompagné de deux autres garçons servant de « chapelains ». Ce fut l'origine de la fête médiévale du « Garçon de l'Évêque ». Transférée au 28 décembre, elle fut malheureusement bientôt identifiée avec la « fête des fous » et donna lieu à des abus pleins d'irrévérence. Pour cette raison elle fut au 14e siècle transférée de nouveau à la fête d'un autre patron des enfants, saint Nicolas (6 décembre). Peu à peu la personnification passa de celle de saint Grégoire, qui avait été oubliée, à celle de saint Nicolas. En de nombreux pays le rôle de l'évêque fut joué par des adultes. Représentant saint Nicolas, le vénérable personnage rendait désormais visite aux enfants, à la veille de « sa » fête. Ainsi naquit la charmante célébration qui prend place en beaucoup d'endroits à la veille de la Saint-Nicolas.

Dans l'Europe centrale le jour des Saint-Innocents est un des jours traditionnels du « fouettage » de l'ancien culte de fertilité. Des groupes d'enfants vont de maison en maison avec des branches et des rameaux, frappant doucement les femmes et les filles tout en récitant un vieux refrain qui contient le vœu

primitif de cette pratique préchrétienne (longue vie, bonne santé, riches moissons et heureux enfants).

3. *Le jour de l'an.*

A. *Pratiques religieuses.* — La fin de l'ancienne année et le commencement de la nouvelle étaient et sont encore marqués par des exercices populaires de dévotion, non seulement dans les églises, mais aussi au foyer. Dans les régions rurales, beaucoup de familles passent les minutes qui environnent minuit à dire le rosaire ou d'autres prières, et toutes les cloches de l'église retentissent pour « sonner la sortie de la vieille année et l'entrée de la nouvelle ».

En France et dans le Canada français une coutume qui vient des temps anciens est la bénédiction de la famille. Le père fait le signe de la croix sur le front de sa famille agenouillée, femme et enfants, en gage de la bénédiction de Dieu pour l'année nouvelle. En d'autres régions catholiques d'Europe les parents bénissent leurs enfants avec le signe de la croix à minuit. Cette coutume de la bénédiction par les parents, qui est pratiquée aussi en maintes autres occasions pendant l'année, était une tradition universelle dans tous les pays avant la Réforme.

Dans les villes de la région alpine, c'est une pratique courante, pour des groupes de chanteurs ou de musiciens, d'aller de rue en rue et de fêter la nouvelle année par leurs pieuses exécutions. En certains endroits ces chanteurs sont à cheval, allant de ferme en ferme pendant la nuit du nouvel an.

B. *Célébration de la Saint-Sylvestre.* — La fête populaire à la veille du jour de l'an est appelée « Sylvestre » en beaucoup de pays, à cause de la fête liturgique du jour. Ses principaux traits, cependant, sont les réjouissances d'origine romaine mentionnées ci-dessus. La tradition préchrétienne a fait aussi de la nuit de la Saint-Sylvestre un temps spécial pour toutes sortes de jeux oraculaires destinés à découvrir ce que la nouvelle année apportera. Les jeunes filles spécialement cherchent des « signes » et des indices pour découvrir le jeune homme qui les aimera et les épousera. Ces oracles, toutefois, sont habituellement mis en relation avec saint Sylvestre, ce qui leur donne ainsi le caractère d'une pratique chrétienne plutôt que d'une simple superstition. On demande au saint, avec des prières versifiées traditionnelles, d'exercer son patronage et de procurer un bon mari. Et c'est de sa bienveillance que les jeunes filles attendent le « signe ».

4. *L'Épiphanie.*

A. *Bénédiction de l'eau.* — Outre la bénédiction des maisons et l'inscription des noms des Mages sur la porte, que nous avons déjà mentionnées, une bénédiction populaire de l'eau a été pratiquée de longue date en l'honneur du baptême du Christ dans l'Église d'Orient. En Palestine c'était le Jourdain qui recevait cette bénédiction dans une cérémonie très colorée et solennelle. Des milliers de gens se rassemblaient sur ses rives pour entrer dans l'eau après l'accomplissement du rite, plongeant trois fois pour obtenir la grande bénédiction. En Égypte le Nil fut ainsi bénit pendant de nombreux siècles; toute la population chrétienne et même beaucoup de Mahométans se plongeaient trois fois dans ses eaux, puis conduisaient dans le fleuve leurs animaux domestiques et y plongeaient aussi des tableaux, des statues et des croix pour obtenir la bénédiction de l'Épiphanie. Dans les villes romaines de l'Orient, l'eau de l'Épiphanie était bénite à l'église et donnée aux gens qui l'emportaient à la maison. Saint Jean Chrysostome prétendait dans un de ses sermons que cette eau demeurerait fraîche tout au long de l'année et même plus longtemps [13].

Dans l'Église latine cette bénédiction de l'eau fut introduite au 16e siècle. Le rite actuel de bénédiction solennelle date de 1890. Après les textes de la bénédiction, le Rituel romain donne l'instruction suivante : « Cette eau bénite doit être distribuée aux fidèles, pour qu'ils l'emploient pieusement chez eux, et aussi pour leurs malades. »

B. *Le folklore des trois Rois.* — Les Mages ont été vénérés dès le début du moyen âge comme les patrons spéciaux des voyageurs et des auberges. Puisqu'ils trouvèrent, sûrement et heureusement, la maison de la Sainte Famille, leur intercession aidera maintenant le voyageur fatigué à trouver le but désiré de sa journée de voyage : une auberge sympathique. Telle est la raison pour laquelle, aux siècles passés, tant d'auberges et d'hôtels portaient l'enseigne des « Trois Rois ».

Une autre tradition en beaucoup de pays d'Europe était la fête du gâteau des Rois, qui était confectionné à l'Épiphanie en l'honneur des Mages et mangé dans une réunion spéciale l'après-midi de la fête. Souvent une pièce de monnaie était introduite dans la pâte avant la cuisson et la personne qui la trouvait était « le roi ». Mais souvent ce gâteau contenait un haricot et un

13. *De Bapt. Christi*, 2; PG, 49, 366.

pois et ceux qui les avaient trouvés devenaient respectivement « roi » et « reine » de la joyeuse réunion.

Cette coutume a été expliquée comme une survivance de l'ancien jeu de la chance dans les Saturnales romaines. Mais il n'y a pas de preuve de cette liaison; les premiers témoignages sur le « gâteau des Rois » datent de la fin du 14e siècle. De plus, les réjouissances violentes et excessives des Saturnales ne furent jamais un caractère de cette fête. Au contraire, sa célébration révélait plutôt un esprit de charité chrétienne et de piété dans beaucoup de ses manifestations. En France, par exemple, c'était une vieille coutume de mettre de côté un gros morceau de gâteau pour « notre Seigneur » et de le donner à un pauvre après la fête. Une autre tradition, en France, demandait que les gens riches recueillissent une somme d'argent en faisant un don substantiel en échange de leur part de gâteau. Cet argent était déposé sur un plateau et était appelé « l'or des Mages ». Il servait ensuite à payer une meilleure éducation pour des jeunes gens pauvres pleins de talents.

5. *Fin de la saison liturgique.*

Le temps de Noël s'achève maintenant avec l'Épiphanie. Mais dans les siècles passés, les crèches et les décorations duraient jusqu'à la Chandeleur, le 2 février. En beaucoup de foyers catholiques à notre époque l'arbre de Noël est allumé le jour de l'Épiphanie et la famille fait une fois encore ses dévotions devant la crèche où les Mages, avec leur suite, sont arrivés le matin.

L'enlèvement des symboles et des décorations de Noël le 7 janvier peut très bien devenir une pratique traditionnelle. Les enfants pourraient aider à défaire l'arbre et la crèche, à envelopper les personnages et les décorations, et à les ranger pour l'année prochaine. L'arbre dépouillé, coupé en morceaux, et les rameaux de verdure pourraient être brûlés dans l'âtre ou faire un feu de joie en plein air le soir du 7 janvier pendant que parents et enfants chantent un dernier noël et remercient Dieu pour toutes les grâces et les joies du temps de Noël.

VI. — Conclusion

De cette évocation des coutumes nombreuses et variées du folklore de Noël il doit apparaître avec évidence qu'elles sont toutes fondées sur le fait que Noël est la célébration de la Nativité de notre Seigneur. Même les vestiges des fêtes et des cou-

tumes païennes qui ont survécu, ont perdu leur signification originelle et, là où elles n'ont pas été pleinement christianisées, elles ont du moins acquis une liaison extérieure et organique avec la grande fête du christianisme. Tout y exprime maintenant la signification que le folklore a reçue de la célébration liturgique de l'Avent et de la Nativité. L'origine, le but et le sens de toutes nos coutumes chrétiennes sont contenus dans une courte phrase adressée au Saint Enfant dans le cantique du bienheureux Henri Suzo, *In dulci jubilo* :

Alpha es et O
Tu es le Commencement et la Fin.

François X. Weiser, s. j.
Weston College, Mass. (U.S.A.).

« DUM VISIBILITER DEUM COGNOSCIMUS... »

Méditation théologique

Le Christ, révélateur de Dieu

La préface de Noël, qu'on peut attribuer à saint Grégoire le Grand[1], rend grâces à Dieu en ces termes : « Par le mystère du Verbe incarné, une nouvelle lumière de votre clarté a resplendi au regard de notre esprit; en sorte que désormais connaissant Dieu visiblement, par lui nous soyons ravis en l'amour des choses invisibles. » Peu importe que saint Grégoire lui-même cherche surtout, dans la vue du Verbe incarné, un exemplaire moral, une invitation à nous tourner vers la contemplation des choses d'en-haut. Nous voulons nous attacher plutôt au rôle qu'a eu le Verbe incarné d'être révélateur de Dieu, ou même plus précisément, à la valeur qu'a, pour cela, le fait même de l'Incarnation.

L'idée est foncièrement biblique. Saint Paul, qui n'a pas connu le Christ selon la chair, le voit plutôt comme *contenu* de la révélation de Dieu dont l'Apôtre a l'intelligence. Pourtant, il applique volontiers au Christ les thèmes bibliques de la Sagesse : le Christ est l'image du Dieu invisible, le resplendissement de sa gloire, l'effigie de sa substance[2]. Une hymne ancienne, citée dans la première épître à Timothée parle du : « Mystère de la piété qui... a été manifesté

1. B. Capelle, *La Préface de Noël*, dans *Q.L.P.*, décembre 1933, pp. 273-283; *La main de saint Grégoire dans le Sacramentaire grégorien*, dans *Rev. Bénéd.*, 1937, pp. 13-28.

2. Col., 1, 15; Hébr., 1, 3; comp. 2 Cor., 4, 4 et 6; 3, 18; Rom., 8, 29, en parallèle avec Sag., 7, 25-26; Sir., 24, 3 sq.

dans la chair » (3, 16). Les Évangiles synoptiques présentent Jésus comme maître. Jésus enseigne une autre justice que celle des pharisiens, et même celle de la Loi. Lors de la transfiguration, Jésus apparaît d'abord entouré de Moïse et d'Élie, la Loi et les prophètes, mais, quand les apôtres relèvent la tête après s'être sentis terrassés par une crainte religieuse, ils ne voient plus que Jésus seul, et une voix céleste prononce : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le! » Son titre à être écouté est ainsi fondé dans le fait qu'il est le Fils de Dieu, qu'il communique ce qu'il a connu dans l'intimité du Père.

Cette idée remplit tout l'Évangile de saint Jean. Tandis que les trois premiers Évangiles avaient rapporté l'histoire de la Parole évangélique telle qu'elle s'était déployée après avoir commencé dans la prédication de Jean le Baptiste — « Commencement de la Bonne Nouvelle... Jean le Baptiste parut dans le désert... » (Mc, 1, 1 s.) —, le quatrième évangéliste montre que ce commencement n'est pas seulement historique et terrestre. La Parole qui a retenti, il y a dix-neuf siècles en Palestine, a son véritable début dans la Parole éternelle : « Au commencement le Verbe était, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » C'est *cette* Parole éternelle et divine qui s'est faite chair et qui a demeuré parmi nous. En sorte que, dans son enseignement, on entendait réellement l'enseignement *de Dieu*. « Nul n'a jamais vu Dieu (mais) le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (1, 19). Aux Juifs qui disaient : comment sait-il tout cela, lui qui n'a pas fait d'études (rabbiniques) , Jésus répondait : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (Jean, 7, 15-16). Et il revendiquait de connaître et de faire connaître celui qui l'avait envoyé[3].

Il y avait longtemps que Dieu parlait, et donc se manifestait. Mais il se faisait connaître, dans les événements de l'histoire sainte et par les prophètes, comme de loin; il se manifestait seulement dans ses actes. Ne l'entendrait-on pas, ne le verrait-on pas *lui-même* ? Voir, et non pas seulement entendre, avant d'être un désir de l'âme grecque, cela avait été celui de Moïse (Ex., 33, 18). Toute âme reli-

3. Cf. Jo., 7, 29; comp. 12, 49-50; 14, 1-9.

gieuse voudrait passer des ombres à la réalité, de la nue obéissance à la présence[4].

Tout le mouvement du dessein de Dieu allait à cette perfection de la communication de soi-même. Le propre de la Nouvelle et éternelle alliance réside précisément dans le passage de simples *dons* de Dieu, au don *de Dieu* lui-même, « du Dieu qui parle au Dieu fait homme[5] ». Saint Épiphane cite comme venant du Christ cet *agraphon* : « Celui qui parlait dans les prophètes, c'est moi, me voici[6]. » La liturgie de Noël reprend dans le même sens un mot d'Isaïe (52, 6) d'après la Vulgate : « Ego qui loquebar, ecce adsum. » C'est le thème du solennel prologue de l'épître aux Hébreux, sur lequel nous reviendrons : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (1, 1-2).

Quand Dieu ne se contente pas de parler par des hommes, mais qu'il se constitue lui-même la parole humaine de révélation, il apporte évidemment la révélation dernière. Les prophètes parlaient d'un Autre; en Jésus-Christ, *Dieu parle lui-même de soi*. Les premières générations chrétiennes et les Pères ont eu de façon très vive le sentiment joyeux de cette grande nouveauté : Jésus-Christ nous a fait connaître Dieu. Nous sommes aujourd'hui peu sensibles à cette valeur de connaissance. La religion nous paraît consister davantage dans les intentions et la sincérité du cœur, ou dans les œuvres. Un salut sans aucune connaissance de Dieu nous accommoderait tout autant. Les chrétiens de l'Antiquité étaient encore entourés par un paganisme n'ayant aucune connaissance de Dieu, ni désir d'en avoir une, ni conviction qu'elle fût possible[7]. Ils goûtaient la

4. Saint Bernard représente les justes de l'Ancien Testament désirant entendre, non plus les prophètes, mais Dieu lui-même : *In Cant.*, serm. 7, 1-2 (P. L., 183, 789-790).

5. Sous-titre de L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile* (*Lectio divina*, 8), Paris, 1951. Cette différence entre les deux dispositions est mise en lumière dans l'Appendice III de notre *Mystère du Temple*, Paris, 1958; dans J. de Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation*, dans *Irénikon*, 32 (1959), pp. 139-160.

6. A. Resch, *Agrapha* (*Texte u. Unterschg.*, XXX, 3-4), Leipzig, 1906, p. 207.

7. Témoin le scandale de Celse devant la prétention des chrétiens : cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (*Patristica Sorbonensis*, 2). Paris, 1958, p. 76.

joie et l'assurance d'être passés, grâce à Jésus-Christ, de l'ignorance à la connaissance de Dieu : c'était un des objets constants de leur action de grâces. Le Christ, Verbe fait homme, était d'abord, pour eux, le révélateur de Dieu, c'est-à-dire du Père qui habite une lumière inaccessible (1 Tim., 6, 16; comp. 1, 7)[8]. Mais, comme disait saint Léon, invisible en sa nature, Dieu est devenu visible dans la nôtre[9]. Révélateur suprême et totalement vrai, le Christ révèle, au moins *ex parte*, le fond du mystère de Dieu et la Vérité première.

Mais il ne révèle pas seulement Dieu, il révèle ce qu'est la communion avec lui, le moyen et la voie de cette communion. Ignace d'Antioche écrivait aux Éphésiens, en 116-117 : « L'ignorance a été dissipée, l'ancien royaume ruiné, quand Dieu apparut en forme d'homme *pour une nouveauté de vie éternelle*[10]. » Ces trois choses se correspondent : le révélateur, la vérité révélée, la qualité de vie ou de salut, le moyen ou la voie d'accès à cette vie. Jésus, qui révèle le Père, révèle aussi le moyen; Jésus, qui *est* la vérité de Dieu révélée, est aussi la voie d'accès : « Philippe, qui me voit, voit le Père », « Je suis le chemin » (Jo, 14, 9 et 6). Jésus révèle le monde *céleste*, un monde vraiment d'en-haut, et il révèle en même temps les voies d'une vie de communion avec Dieu, un autre mode d'existence que le terrestre, à savoir la vie selon l'Esprit et les voies de la vie chrétienne.

Cette révélation n'est pas contenue seulement dans son

8. Ce thème de la christologie ancienne, naguère souvent négligé, a été mis en lumière dans des travaux récents, surtout M. Harl, *op. cit.*, p. 78, n. 27, indications bibliographiques. Cf. aussi J. Lebreton, *Origine du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, pp. 576 sq., 590 sq.; L. Escoula, *Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 66 (1939), pp. 385-400, 531-567. Voir le florilège, en fin de cet article.

9. *Serm.* 23, 2 (*Sources chrétiennes*, 22, Paris, 1947, p. 76); *Epist.* 28 à Flavien, n. 4 (Denzinger, n° 144).

10. Éphés., 19, 3. Saint Cyrille d'Alexandrie insiste, dans la même perspective, sur la sanctification *de la chair* du Christ : car l'entrée de Dieu en cette chair est tout autre chose qu'un simple fait métaphysique, elle est ordonnée à la création d'un homme nouveau, à un renouvellement de la nature humaine dans l'Esprit : cf. son commentaire sur saint Jean et *VI^e Dialogue sur la Trinité* (P. G., 75, 1017); P. Galtier, *Le Saint-Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Rome, 1954, pp. 383-392.

enseignement; elle l'est aussi, peut-être même faut-il dire : surtout, dans ce qu'il a *fait*. Si l'on ne considérait que l'enseignement, on pourrait voir, dans l'humanité du Christ simplement une bouche *du Verbe*, et celui-ci serait seul le révélateur de Dieu. Il y a quelque chose de cela chez Origène, par exemple, qui, tout en le corrigeant, ne s'est jamais complètement dégagé de son platonisme d'Alexandrin cherchant partout l'intelligible. La venue *en chair* du Verbe n'apparaît pas, chez lui, privilégiée par rapport aux autres venues, toutes spirituelles, du Logos. La chair cache plus qu'elle ne révèle[11]. Mais la descente du Verbe en notre chair, l'assomption par Dieu d'une condition de serviteur, le lavement des pieds, l'obéissance d'amour jusqu'à la mort de la croix : tout cela réalise une valeur de révélation, et de révélation *de Dieu* : « Philippe, qui m'a vu, a vu le Père. »

Dans le Nouveau Testament déjà, plus expressément encore chez les Pères et dans les liturgies anciennes, la connaissance de Dieu apportée par le Christ n'est pas un pur savoir. Elle est à la fois instruction et sainteté. Elle n'est pas une simple information préalable au salut, elle est déjà salut en acte. Saint Paul joint l'idée d'être sauvé et celle de parvenir à la connaissance de la vérité (1 Tim., 2, 4). Ce n'est pas en vain que le baptême est si souvent appelé « illumination », ou « Foi » (Tertullien), mais aussi bien « initiation ». C'est que, d'une part, la connaissance salutaire n'a pas une valeur seulement noétique : elle est le début, donc déjà la réalité, de la communication que Dieu veut nous faire de sa vie, de sa gloire; d'autre part, la descente de Dieu vers nous est inséparable de notre remontée à lui. Le Christ ne nous révèle pas le Père qu'il ne nous attire à lui. La Parole ne reste pas sans effet (cf. Is., 55, 10-11). Dans le Nouveau Testament, la descente (*katabasis*) engage une remontée (*anabasis*, *analèpsis*) : plus précisément, la descente de Dieu vers nous engage le processus de notre remontée à Dieu[12]. Les Pères ont compris cela très profondément. C'est une des raisons pour lesquelles la

11. Voir M. Harl, *op. cit.*, pp. 185, 201 sq., 205-218, 336-338.
12. Voir, entre autres, Jo., 1, 51; 3, 13; 6, 51 et 62; Éphés., 4, 8-10; Phil., 2, 7-11; Rom., 1, 17.

Rédemption leur paraît acquise dès qu'il y a Incarnation, l'Église dès qu'il y a venue de Dieu en notre chair : ce qu'on a appelé « théorie physique » est surtout l'expression de cet aspect, combien authentique et profond, du mystère.

L'Incarnation est inséparable de toute la Geste salvifique

Le concile de Chalcédoine (451) a définitivement fixé la foi de l'Église sur l'article de l'Incarnation : « Vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père selon la Divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité[13]... » On n'entrerait pas complètement dans la foi de l'Église, dans le sens des Pères, dans celui du Nouveau Testament, si l'on voyait dans l'Incarnation un simple fait physique, ou plutôt métaphysique, dont Chalcédoine aurait donné la formule : deux natures, divine et humaine, unies selon l'être dans l'unique Personne du Fils... Certes, il en est bien ainsi, mais le mystère ne consiste pas seulement en cela. Il ne suffirait même pas de voir ce fait métaphysique de l'Incarnation comme la condition d'une Rédemption efficace, comme permettant que soient rendues à Dieu une satisfaction et une adoration infinies. Ce serait une vue plus riche et moins inadéquate du mystère, mais encore un peu étriquée. Ayant, sur la précédente, l'avantage de mettre le fait métaphysique de l'Incarnation en relation avec le Dessein salvifique de Dieu, elle concevrait, en effet, ce Dessein d'une façon trop sèche, trop unilinéaire, presque pauvre.

L'Incarnation est essentiellement un fait, le fait le plus décisif, de l'histoire du salut. Cette histoire inclut toujours des questions ontologiques, mais ne peut se réduire à elles. On ne peut en comprendre les mystères que par rapport à un Dessein, en tâchant de les saisir comme moments d'une économie. Du point de vue théologique, l'aspect le plus intéressant des programmes de théologie kérygmatique tels que les ont tracés, dès 1936-1939, les PP. J.-A. Jungmann et H. Rahner, tient, selon nous, dans l'effort qu'ils ont fait

13. Denzinger n° 148.

pour revoir la « *théo*-logie » dans le cadre de l' « économie ».

Dieu, en effet, ne s'est pas révélé en soi, il s'est révélé à des hommes, et selon ce qu'il voulait être *pour eux*. De même n'existe-t-il, ni pour les Pères, ni pour les Écritures apostoliques, une Incarnation en soi, en dehors de ce qu'elle veut être *pour nous* : « propter nos et propter nostram salutem », redit le concile de Chalcédoine après le *Credo* de Nicée et de Constantinople. Ignace d'Antioche voyait toute l'économie ou le plan divin aller « à l'homme nouveau, Jésus-Christ[14]. » L'Incarnation a pour sens la constitution d'un homme nouveau que nous avons à devenir, nous aussi, en nous insérant dans le Christ[15]. On sait que les Pères répètent sans se lasser : « Le Fils de Dieu est devenu homme afin que les hommes devinssent Dieu[16]. » C'est dire que l'Incarnation n'est pas ce que Dieu a voulu

14. Éphés., 20, 1. Et cf. *supra*, n. 10.

15. Cf. saint Hippolyte, *Antichr.*, 3 (éd. Achelis, *G.C.S.*, p. 6, l. 17-19) : « Unique est l'Enfant de Dieu, c'est par lui que nous avons reçu, nous aussi, la nouvelle naissance du Saint-Esprit : en sorte que notre aspiration, la plus profonde ici-bas, est d'être joints ensemble, nous qui sommes plusieurs, à cet unique homme céleste. » Dans cette perspective si biblique, la double lecture de Jean, 1, 13, prend toute sa signification (« nati sunt », « natus est »).

16. Quelques exemples : saint Irénée, *A.H.*, III, 10, 2 (P. G., 7, 874; Sagnard, *Sources chrétiennes*, 34, Paris, 1952, pp. 166-167); III, 19, 1 (col. 939, pp. 332-333); V, praef. (col. 1120 B); saint Athanase, *Orat. I contra Arianos*, 39; *II*, 70; *III*, 34 (P. G., 26, 92, 296, 397); *De Inc. Verbi*, 54 (25, 192 B); Amphiloque d'Inconium, *Oratio in Christi Natalem*, 4 (P. G., 39, 41 A); saint Grégoire de Nazianze, *Orat. II*, 22; *XL*, 45 (P. G., 35, 432 et 436, 424); saint Grégoire de Nysse, *Grande Catéchèse*, 27 (P. G., 45, 69); saint Jean Chrysostome, *In Joan.*, I, 14 (P. G., 59, 79); saint Ambroise, *In Luc.*, lib. V, n. 46 (P. L., 15, 1648); saint Augustin, *Serm.* 125, 5; 127, 6, 9; 166, 4; 184, c. 3; 186, 2; 192, 1; 194, 3 (P. L., 38, 680, 710, 909, 997, 999, 1012, 1016); *Epist.* 140, 4, 10 (32, 541 sq.); 187, 20 (33, 839-840); *En. in Ps.* 34, 21 (36, 507); *De Civ. Dei*, IX, 15, 2; XXI, 15 (41, 269, 729); Augustin (?), *Serm.* 128, 1 (P. L., 38, 1997, cité par saint Thomas, *III*[a], q. 1, a. 2); saint Fulgence, *De Incarn.* (*Maxima Bibl. Patrum*, IX, 310); saint Léon, *Serm.* 23, 4; 25, 2 (trad. R. Dolle, *Sources chrétiennes*, 22, Paris, 1947, pp. 94, 115); Théophylacte, *Enarr. in Ev. Joan.*, c. 1 (P. G., 123, 1156). Et voir les études de J. Gross, M. Lot-Borodine, sur la divinisation chez les Pères grecs; A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. u. 5. Jahrh.*, Paderborn, 1938; J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen nach Maximus Confessor*, Münster, 1941; K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius u. Joh. Damascenus*, 1903.

qu'elle soit, ni ce qu'il l'a faite, si on ne considère pas le lien qu'elle a ou veut réaliser avec la création dans son ensemble, et singulièrement avec l'homme, qui en est le résumé et la pointe (microcosme).

D'un côté, l'Incarnation est liée au monde, auquel elle restitue son sens — nous n'insisterons pas davantage sur cet aspect, si important soit-il —, d'un autre côté, elle est liée à toute la geste salvifique du Christ. C'est ce qu'a remarquablement compris saint Thomas d'Aquin. Il introduit la III[e] Partie de la *Somme* par ces mots : « Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, « en délivrant son peuple de ses péchés », ainsi que l'annonçait l'ange, s'est découvert à nous comme la voie de la vérité par laquelle il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie[17]. » C'est dans un unique Traité que saint Thomas étudie, d'abord le mystère de l'Incarnation en lui-même, « qui est le mystère d'un Dieu fait homme pour nôtre salut », puis les *acta et passa* du Dieu incarné, à savoir toute la geste rédemptrice du Christ, accomplie dans la vie et la Pâque du Sauveur. Si le mystère de l'Incarnation est celui « d'un Dieu fait homme pour notre salut », on ne peut en séparer tout ce en quoi s'est accomplie son intention de rédemption. Les *acta et passa Christi in carne* font partie de ce mystère. Les Pères, croyons-nous, auraient approuvé Péguy disant : l'agonie, la mort de Jésus, son cri : Eli, Eli..., tout cela est l'achèvement de l'Incarnation, car, en tout cela, Dieu se constitue « vrai homme » (Première *Clio*). Mais on peut de même ajouter que si le Verbe incarné est révélateur de Dieu, ses *acta et passa* ont aussi valeur de révélation de Dieu.

Dans la perspective de l'Écriture, de la liturgie et des Pères, la Nativité engage déjà la suite des mystères du salut, dont Pâques est la consommation.

Saint Paul ne voit la venue en chair du Seigneur que dans la ligne de Pâques : sacrifice (Phil., 2, 7-8; Héb., 10, 5-7), résurrection (Rom., 1, 3-4) et gloire (Phil., 2, 7-11), rédemption (Gal., 2, 4-5). Et même, comme l'existence du Christ selon la chair ne l'intéresse pas (2 Cor., 5, 16), l'Apôtre voit la filiation divine du Seigneur se déclarer en sa

17. Traduction Ch.-V. Héris, éd. Revue des Jeunes.

résurrection, suivie de sa session à la droite du Père[18].

J. Pinsk a bien montré naguère[19] que la liturgie romaine de Noël ne sépare pas la célébration du fait historique, ou mémoire, si marquée en cette fête, de tout le mystère de la Rédemption, de tout le plan du salut, qui vise la divinisation de l'homme, enfin du mystère de Dieu lui-même. La distribution d'une évocation des trois naissances — éternelle, historique, spirituelle — sur les trois messes de Noël, telle que la propose saint Thomas[20], a quelque chose d'un peu artificiel, dont saint Thomas n'est d'ailleurs pas dupe, comme on le voit par la suite de son texte. La vérité est qu'en effet, la liturgie unit, dans un unique Mémorial, le principe transcendant, son sacrement historique et son fruit définitif, bref, la triple et solidaire réalité de notre filiation de grâce, de la naissance temporelle du Christ et de sa génération éternelle[21]. Noël vise notre divinisation, donc notre rédemption par la Pâque du Seigneur, qui, elles-mêmes, peuvent être vraies *parce que* celui qui est né, est mort, ressuscité et monté aux cieux, n'est autre que le Fils de Dieu. Tout cela est un unique mystère d'alliance, aussi l' « admirabile commercium » de l'Incarnation est-il tout entier ordonné à celui de l'Ascension et de la Pentecôte, termes d'une Pâque, c'est-à-dire d'un « passage », dont la croix est le commencement[22]. Tant et tant de textes de la liturgie de Noël parlent déjà de rédemption[23]!

18. Cf. Act., 13, 32-33; Rom., 1, 4; comp. 8, 11; Héb., 1, 5; 5, 5.

19. *La venue du Seigneur dans la liturgie de Noël*, dans *Q.L.P.*, décembre 1933, pp. 259-272.

20. *III*ª, q. 88, a. 2, ad 2.

21. Comp. E. Flicoteaux, *Le mystère de Noël*, dans *La Vie Spirituelle*, 7 (décembre 1922), pp. 282-304. La liturgie ne célèbre que des nativités célestes, et seulement les naissances terrestres qui sont immédiatement en rapport avec l'Incarnation : celle de Jean-Baptiste et celle de la Mère de Dieu.

22. Voir P. Miquel, *Le mystère de l'Ascension*, dans *Q.L.P.*, juin 1959, pp. 105-126, surtout pp. 122 sq. L'auteur, qui cite les oraisons de la fête de l'Ascension (Léonien), aurait pu en rapprocher celle *super oblata* de la messe de minuit : « Ut tua gratia largiente, per haec sacrosancta commercia in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia » (Léonien : éd. Feltoe, p. 161; Mohlberg, nº 1249).

23. Flicoteaux les a relevés, *art. cité*. Un des plus frappants est le *De Profundis* des vêpres. Saint Léon appelle Noël « salutis nostrae sacramentum » (*serm.* 22, 1), « sacramentum humanae restitutionis » (25, 1). L'iconographie du moyen âge (après 1145) aime faire de la crèche un autel... (E. Male, *L'art religieux du 12e siècle en*

La liturgie orientale traduit ce même sens du mystère. Les calendriers liturgiques annoncent Noël sous ce titre : « Pâques, fête chômée de trois jours[24]. » Les triodions et canons de l'avant-fête peuvent être de Syméon Métaphraste (11e siècle), ils traduisent un sens de la fête dont on peut apporter de nombreux témoignages anciens, patristiques et liturgiques, et qui est extrêmement profond. Noël, c'est-à-dire l'Incarnation, est le début de la kénose ou abaissement de Dieu en condition de serviteur, tout à fait dans le sens de l'hymne reprise par saint Paul dans l'épître aux Philippiens (2, 7-11). Citons quelques-uns de ces textes :

> Le Verbe de Dieu incorporel, immortel et simple, est venu dans notre monde : non qu'il en aurait été loin auparavant — car il n'était absent d'aucune partie de la création; coexistant à son Père, il remplissait tout en tout (cf. Éph., 1, 23; Col., 3, 11) —, mais il est venu, il est descendu, par philanthropie envers nous et pour se dévoiler à nous[25].
>
> Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique..., qui, dans les derniers temps, à cause de notre salut, a pris forme d'esclave et s'est fait homme, s'est engagé dans l'humaine nature, a été crucifié, est ressuscité le troisième jour[26].
>
> Celui pour qui être égal à Dieu n'est pas une usurpation, se montre à tous dans la forme d'un serviteur[27].
>
> L'image inchangée du Père éternel prend la forme du serviteur[28].

Chez les Pères, ce moment déjà pascal du mystère de Noël est évoqué de différentes manières. D'abord dans l'argument sotériologique, si souvent employé dans les disputes trinitaires et christologiques des 4e et 5e siècles, mais auparavant déjà, puisqu'on le trouve formellement chez

France, ch. 3; *L'art religieux du 13e siècle en France*, 7e éd., 1931, pp. 185 sq.).

24. Voir Th. Spasskij, *La Pâque de Noël*, dans *Irénikon*, 30 (1957), pp. 289-306.

25. Saint Athanase, cité par Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, s. v. συγκατάβασις.

26. Saint Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, éd. par A. Wenger (*Sources chrétiennes*, 50, Paris, 1957, p. 119), Cat. I, 21.

27. Introduction du premier tropaire intercalé dans le canon du 20 décembre, avant-fête de Noël.

28. Stichère des vêpres de Noël, 8e siècle (cité par Th. Spasskij, *art. cité*).

saint Irénée, et en germe chez saint Ignace d'Antioche[29]. Les Pères alexandrins, Athanase et Cyrille, les Cappadociens, mais aussi Tertullien, Ambroise, Augustin, ne cessent d'argumenter ainsi : n'est sauvé, de l'homme, que ce qui en a été assumé par le Fils de Dieu en son Incarnation; notre résurrection, suprême article de la foi et de l'espérance chrétiennes, n'est assurée que si celle du Christ est vraie, c'est-à-dire si *vraiment* Dieu s'est fait homme.

L'idée de relier notre naissance selon la grâce à la Nativité du Christ selon la chair semble avoir été plus particulièrement chère à saint Léon, ainsi qu'à saint Maxime ou à l'auteur qu'on a publié sous son nom[30]. Un esprit nourri de saint Paul pourrait s'étonner d'abord de voir rattacher notre nativité *céleste, selon l'Esprit*, à la Nativité du Christ *selon la chair*. Celui qui nous vivifie, en effet, ce n'est pas le Christ en tant que conforme au premier Adam, « né d'une femme, né sous la Loi » (Gal., 4, 4 : le seul endroit où saint Paul mentionne la Vierge Marie) : car, précisément, *il est mort* sous cet aspect, et n'est devenu « esprit vivifiant », principe de justification et de vie nouvelle, céleste, que par une résurrection selon l'Esprit[31]. Il y a là un point de doctrine néo-testamentaire que devraient prendre plus attentivement en considération ceux qui croient pouvoir fonder une maternité spirituelle de la Vierge Marie à l'égard du Corps mystique, directement sur sa qualité de Mère de Dieu selon la chair. Saint Léon ne fait pas cette application, et il procède avec précision. Il rattache la naissance spirituelle, et finalement céleste, des chrétiens, c'est-à-dire la pleine création de l'homme nouveau, à la Nativité temporelle du Verbe et, en même temps, à la Naissance éternelle comme Fils unique, *en passant par la Pâque du Christ et par le baptême des chrétiens*, qui les conjoi-

29. Ignace, *Smyrn.*, 4, 2; Irénée, *A.H.*, V, 1, 1-3 (P. G., 7, 1121 sq.); *Epideixis*, 39 (*Patr. Or.*, XII, 775). Voir É. Mersch, *Le Corps mystique du Christ, Ét. de théol. historique*, 2 vol., 3e éd., 1951, tables, s. v. Argument sotériologique.

30. Saint Léon, *Sermo* 26, 2; 29, 3; saint Maxime, *Hom.* XV (P. L., 57, 254); Pseudo-Maxime, *Hom.* IX (P. L., 57, 245).

31. Voir l'ensemble de l'Épître aux Galates; Rom., 1, 3-4 (et le commentaire de saint Augustin, *Ep. ad Rom. inchoata Expos.*, 5 (P. L., 35, 2091); *De praedest. sanctor.*, 15, 44 (982-983); 4, 25; 6, 1-11; 8, 1-13; 1 Cor., 15, 20-23, 45-50; 2 Cor., 5, 16-21; 13, 4; 1 Tim., 3, 16; 2 Tim., 2, 8; comp. 1 Pi., 3, 18.

gnent à cette Pâque, non à Noël[32]. C'est en incluant dans sa visée tout le processus sauveur d'abaissement jusqu'à la mort, et d'exaltation jusqu'au ciel, bref toute la Pâque du Christ couronnant sa vie en condition de serviteur, que Noël est, en toute vérité, le mystère « d'un Dieu fait homme pour notre salut » (Saint Thomas, III[a], prol.).

Cette geste salvifique est, d'un bout à l'autre, condescendance (*sunkatabasis*), kénose, obéissance filiale et service par amour. Elle est la « récapitulation », au sens irénéen du mot, de la chute, c'est-à-dire la reprise, mais sous le signe inverse, de tous les éléments de l'histoire par laquelle l'homme s'était perdu et continuait à souscrire à sa perte. C'est en voulant s'exalter que l'homme s'était dégradé et perdu. C'est en acceptant de descendre qu'il se relève, dans le Christ, et reprend le chemin de la gloire.

Nous voudrions, avant d'aller plus loin, signaler deux conséquences ou applications importantes de cette façon néo-testamentaire et traditionnelle de voir l'Incarnation comme inséparable de toute la geste salvifique et du terme qu'elle vise, le salut ou la divinisation de l'homme.

1° En théologie *De Ecclesia* d'abord. On sait combien le mystère de l'Église imite celui du Verbe incarné, et doit trouver un équilibre analogue, dans une sorte de Chalcédoine ecclésiologique[33]. Le thème christologique précédemment développé peut inspirer un nouveau parallèle, dont ceux qui suivent le mouvement des idées dans le monde de l'Œcuménisme saisiront toute la portée. Pas plus dans le cas de l'Église que dans celui du Christ, il ne faut sépa-

32. Voir *Serm.* 26, 2 (P. L., 54, 213; trad. R. Dolle, p. 127) : « ... la fête d'aujourd'hui renouvelle pour nous l'avènement sacré de Jésus, né de la Vierge Marie, et il se trouve qu'en adorant la nativité de notre Sauveur, nous fêtons nos propres origines : la naissance du Christ, en effet, c'est le commencement du peuple chrétien, et le jour anniversaire de la tête est aussi celui du corps. Si chacun est appelé à son tour, si tous les fils de l'Église sont répartis dans la succession des temps, pourtant l'ensemble des fidèles sortis des fonts baptismaux, crucifiés avec le Christ dans sa Passion, ressuscités dans sa résurrection, placés dans son ascension à la droite du Père, naissent aujourd'hui avec lui... » Comp. *serm.* 21, 3; 25, 5.

33. Voir notre *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952; *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. III, Würzburg, 1954, pp. 239-268.

rer l'ontologie de la mission, ou, si l'on nous permet ces expressions, la morphologie de la physiologie et même de la fonction ou de l'œuvre extérieure. Pas plus que le mystère de l'Incarnation n'est un pur fait métaphysique, pas plus qu'il ne saurait être réduit à sa formule ontologique, le mystère de l'Église, et même son unité, ne peuvent être conçus simplement à un plan statique, comme un fait d'organisation ou d'institution. Ils visent et englobent une geste missionnaire de communication de salut. Lorsqu'on parle de l'Église, et même de son unité, il ne faut jamais perdre de vue qu'elle n'est pas faite pour elle-même, mais pour un service apostolique du monde.

2° En théologie des réalités créationnelles ou terrestres. On ne peut séparer non plus cette théologie, si intimement liée à celle du Verbe incarné, du Plan de Dieu, lequel est christologique et pascal[34]. On dirait aussi bien qu'on doit se garder d'en rester à un plan d'analyse abstraite et formelle : c'est une étape légitime, nécessaire même, de la réflexion, mais il faut, si l'on veut parler des réalités telles qu'elles *sont*, les envisager dans leurs conditions existentielles concrètes. On est alors en présence d'un monde prévu, dès le principe, pécheur et racheté, *in Christo* et *ad Christum*[35]. Dans le projet éternel de Dieu, le Verbe est conçu comme *Incarnandus*... Nous en avons fait nous-même l'expérience : honorer pleinement ces vérités demande un effort pour un esprit formé à l'école de saint Thomas. Mais on ne peut pas plus s'arrêter à une pure considération d'ontologie formelle des choses, qu'on ne peut se contenter d'une métaphysique de l'union hypostatique. Une théologie complète des réalités terrestres ne peut être une pure théologie d'incarnation : elle doit être finalement christologique, pascale, eschatologique.

Dieu révélé dans son « humanité »

« Après avoir, à maintes reprises et de diverses manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui

34. Voir W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, 4e éd., Munich, 1951, et la critique de l'essai du chanoine G. Thils, par D. V. Warnach, dans *Theologische Revue*, 1952, col. 172.

35. Cf. Éphès., 1, 4; Col., 1, 16-17; Héb., 1, 3; 1 Cor., 8, 6.

sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. » (Héb., 1, 1-2). Ce texte est lu comme épître de la messe du jour de Noël. Entre les deux moments de la manifestation de Dieu qu'il distingue, il existe à la fois une continuité et une opposition. Il est bon de soutenir notre méditation par une représentation aussi nourrie, aussi concrète, que possible, du cadre des manifestations et du contenu proposé en chacun des deux moments : les prophètes et le Fils.

La longue théorie des prophètes depuis Moïse jusqu'à Jean le Baptiste! Treize ou quinze siècles d'approches de Dieu. C'est Moïse : celui de Michel-Ange, celui du puits de la Chartreuse de Champmol qu'on voit au musée de Dijon. Mieux : celui du texte biblique, l'homme qui affronte le Pharaon, l'homme qui, appuyé sur la foi en la Promesse de Dieu, porte seul, à travers quarante ans de désert, un peuple rétif et charnel. L'homme du Sinaï, qui a rencontré Dieu et lui a parlé comme bouche à bouche, au milieu d'un paysage encore aujourd'hui bouleversé, calciné, âprement grandiose et solitaire... Ou bien c'est Isaïe : celui, encore, du musée de Dijon, ou celui du portail de Chartres : un voyant. Il a vu Yahvé Sabaoth en sa majesté royale, dans l'intérieur sacré du Temple : cf. 6, 1-4, cité infra. Quelle grandeur, chez ces prophètes! Quels hommes, quels colosses! Tout, en eux, est force, intransigeance, intrépidité, austérité...

Si, après leur personne et le cadre de leurs visions, nous considérons leur message, nous y trouvons, dominant tout, l'affirmation du règne de Dieu dans son absolu exclusif : Yahvé est Roi, seul il est Seigneur. Cela a des exigences, des conséquences redoutables. Mais il est remarquable que l'abrupt, l'effrayant même, parfois, de ce règne, est comme tempéré, ou plutôt complété, par une annonce de tendresse, d'intimité et de miséricorde. Il nous est dit que le Messie régira les peuples, comme un guerrier vainqueur, avec une verge de fer[36], mais aussi qu'il sera « le bon pasteur », prenant un tendre soin de ses brebis, au prix d'une peine qu'il ne ménagera pas (Éz., 34; Jér., 23, 1-8). Il nous est parlé

36. Ps. 2, 9; comp. Deut., 28, 48; Jér., 28, 13-14. Mais aussi Apoc., 2, 27; 12, 5; 19, 15.

du Messie comme d'un Nouveau David, appelé à régner[37], mais aussi comme d'un doux serviteur souffrant, prenant sur lui et portant l'iniquité de tous, pour les réconcilier tous[38]. « Yahvé est un feu dévorant, un Dieu jaloux » (Deut., 4, 24), mais aussi il éprouve, pour son peuple, un amour, en quelque sorte, inextinguible, impénitent, dont la tendresse et les inépuisables ressources en pardon nous sont signifiées dans la bouleversante histoire d'Osée et de son « épouse de fornication » — certainement un des moments suprêmes de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament.

Le prophète est un homme qui fait descendre la Justice sur la terre, disait Léon Bloy. La Justice, et le feu du ciel! Mais voici que, maintenant, Dieu lui-même parle, Dieu lui-même se manifeste : non plus de loin seulement, et par la bouche d'autres hommes saisis par sa main puissante, mais *lui-même*, en personne. « *Ego qui loquebar, ecce adsum.* » Nous sommes attentifs : qu'allons-nous entendre ? Nous nous approchons : qu'allons-nous voir ? Et voilà : quand Dieu lui-même prend la parole, quand il se montre en personne, quand il dévoile le fond caché de lui-même, quand l'Invisible se rend visible, ce qui apparaît, c'est « sa bonté et son amour pour les hommes. *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei*[39] ». Ce qui apparaît, quand Dieu se montre en personne, c'est un homme, et même, d'abord, un petit enfant.

Le mot *Philanthrôpia* employé par saint Paul relevait de la langue païenne, et on ne le trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament; mais, dans l'assomption chrétienne de la culture hellénique, qui fut de la mission et de la grâce des Pères, cette expression, qui signifiait la bienfaisance ou la générosité nuancée de miséricorde et de bénignité, d'un souverain, la douce Philanthropie de Dieu, devint un mot-clef des débuts de la catéchèse. Les Pères aimaient développer d'abord le thème des surabondants bienfaits de Dieu et de son amour pour les hommes, tels qu'ils se montrent dans la création, puis dans la façon dont

37. Cf. 2 Sam., 7; Ps. 89; Is., 9, 6; Dan., 7, 14; Luc, 1, 32.
38. Is., 42, 1-3; 50, 4-9; 52, 13 à 53, 12.
39. Tit., 3, 4 : épître de la messe de l'aurore.

il a traité l'homme et, au lieu de le laisser se perdre, est descendu à son secours et le sauve[40].

Certes, Dieu, pour se manifester à des créatures engagées dans la vie corporelle et dans la durée historique, doit prendre *une autre forme* que sa « *forma Dei* ». Il ne peut se dévoiler qu'en se voilant, se révéler que sous une sorte de déguisement. C'est dans le voile qu'il se dévoile à des yeux encore terrestres. Cette dialectique est la condition même de la Révélation. Son caractère paradoxal ne doit pourtant pas faire oublier que la réalité et la valeur positive de la Révélation sont liées à la forme qu'elle emprunte, au voile sous lequel cette Révélation s'opère.

Or, plus elle s'est approchée des hommes, plus la Sagesse de Dieu s'est humanisée[41]. Non seulement Dieu parle un langage d'homme — il ne pourrait, autrement, se faire comprendre des hommes —, mais il se montre lui-même humain. Nous ne faisons pas allusion ici seulement aux cas où le Seigneur est apparu sous forme humaine à de grands héros de la foi, sous l'ancienne disposition : à Abraham, sous le chêne de Mambré (Gen., 17), à Josué (Jos., 8, 13-15), à Daniel (7)[42]. Nous pensons autant au sens profond, relevé

40. Saint Athanase, *De Incarn. Verbi*, 16 (P. G., 25, 124 D-125 A); saint Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, éd. par A. Wenger (*Sources chrétiennes*, 50, Paris, 1954) : Cat. I, 3 (p. 110); I, 8 (p. 112); II, 1 (p. 134). Le P. Wenger cite le début d'une homélie inédite de Sévérien de Gabala pour le jeudi saint : « La miséricorde et la bonté (*philant.*) de Dieu éclatent dans la création tout entière, mais surtout dans le mystère de l'économie... » Voir J. Lécuyer, *Théologie de l'initiation chrétienne d'après les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, n° 58, 1959, pp. 5-26. Pour les quatre premiers siècles, voir H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, pp. 200-221. Pour le développement ultérieur en Orient, cf. J. Schweigl, *Der Kult des « Philanthrôpos Sôter » vom 1.-15. Jahr.*, dans *Gregorianum*, 22 (1941), pp. 497-502. C'est sous ce titre que la fête du Sacré-Cœur a été introduite dans l'édition romaine de 1942 du *Liturgicon*; cf. J. Schweigl, *De cultu liturgico « Dulcissimi Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, Amatoris hominum » in ritu byzantino*, dans *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 255-265.

41. Comp. Baruch, 3, 38 : « ... il l'a commise à Jacob, son serviteur, à Israël, son bien-aimé; ainsi elle est apparue sur terre et elle a conversé avec les hommes » (texte cité par saint Jean Chrysostome pour montrer que la venue humaine de Dieu avait été annoncée : *Quod Christus sit Deus*, n. 2; P. G., 48, 815). Comp. Sir., 24, 8 sq.; Prov., 8, 31; Sag., 9, 10 sq. puis, finalement, Jo, 1, 14.

42. Ce fait a été relevé par Eusèbe (*H.E.*, I, 2, 7; 11-12; 24-25) et, pour Abraham, par presque tous les Pères (pour les Anténicéens, cf.

par bon nombre d'exégètes[43], qu'ont les constants anthropomorphismes de la Bible. Dieu est sans cesse représenté comme ayant des sens, exerçant des actions, éprouvant des sentiments, analogues aux sens, aux actions, aux sentiments des hommes. Ces images ont servi à éloigner les esprits d'une représentation naturiste de Dieu, mais elles avaient aussi une visée et un contenu positifs : elles sont liées avec le développement de la Révélation de Dieu comme Dieu *moral*. Foncièrement, leur usage était légitimé par le fait que Dieu a fait l'homme à son image et ressemblance (Gen., 1, 26). Ce fait, dont les conséquences sont si étendues, fonde la possibilité même de rapports entre le Dieu Vivant et l'homme : s'il nous parle, s'il nous communique son Esprit, c'est qu'il existe, entre lui et nous, une parenté foncière. « Nous sommes de sa race », dit saint Paul citant Aratus (Act., 17, 28). Et donc, il existe en Dieu, divinement réalisée, comme une humanité supérieure.

Et, bien sûr, au moment même où l'on dit cela, il faudrait le nier. « Humanité supérieure » suggère l'idée d'une même nature et de mêmes qualités, simplement transposées à un très haut degré; mais « divinement réalisée » signifie une distance positivement infinie, une disparité radicale et irrémédiable. Dieu est Dieu : entre lui et nous, il n'existe aucune réalité commune au sens d'une accolade assez large pour englober les deux termes ensemble. « Vos pensées ne sont pas mes pensées et mes voies ne sont pas vos voies. Haut est le ciel au-dessus de la terre, aussi hautes sont mes voies au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées » (Is., 55, 8-9). Et bien davantage encore! Car il y a, malgré tout, une commune mesure entre la terre et le ciel — nous pouvons compter les distances célestes et

références dans Bardy, éd. d'Eusèbe, *Sources chrétiennes*, 31, 1952, p. 7).

43. Voir, entre autres, J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, pp. 145 sq., 221; J. Pedersen, *Israel. Its life and culture*, Londres, 1940, t. III-IV, pp. 647 sq.; P. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel-Paris, 1950; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2e éd., Göttingen, 1954, pp. 84 sq., 91; L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile...*, Paris, 1952, p. 143. — Par contre, M. T. L. Penido (*Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique* (*Bibl. Thomiste*, 15), Paris, 1931, pp. 81, 100) réagit en pur grec et en pur logicien.

mesurer la température du soleil... —, tandis qu'il n'y en a pas entre Dieu et nous. Dieu est Dieu!

Et pourtant, ce que nous disons de lui sur la base de ce qu'il nous a le premier communiqué, répond à une réalité. Nous disons bien : sur la base de ce qu'il nous a communiqué. Sans sa parole, nous n'aurions jamais osé dire, par exemple, qu'il y a en lui une génération, une naissance, une paternité et une filiation. Ce sont là des traits humains... Mais l'Église s'est appliquée à comprendre les affirmations du Nouveau Testament de manière à en garder toute la force en respectant la transcendance et le mystère de la manière suréminente dont elles se vérifient en Dieu. C'est sous le bénéfice de cette sorte de connaissance dialectique étudiée en philosophie ou en théologie au chapitre de l'analogie, que nous dirons ce qui suit. Nous voudrions saisir l'élément de « *théo*-logie », c'est-à-dire de révélation sur *Dieu*, contenu dans l'événement de Noël qui est, par excellence, une fête de l' « économie ».

Cette *théo*-logie tient dans la formule connue : le plus étonnant, ce n'est pas que Jésus-Christ soit Dieu, c'est que Dieu soit Jésus-Christ. Donc, il y a en lui quelque chose qui lui permet de l'être : et pas seulement sa toute-puissance qui, par elle-même, n'est que possibilité infinie; pas seulement même la liberté de sa grâce, qui lui permet, étant si haut, de se pencher si bas[44], mais quelque chose qui, positivement, l'a porté à condescendre ainsi et à devenir homme.

A travers toute la Bible, Dieu se montre à la fois transcendant et donné, très haut et très proche. Il existe, absolu et parfait, dans son ordre de sainteté, mais il est tout penché vers nous, tout en entreprise de se communiquer. Il est même très remarquable que, dans la Révélation biblique, ces deux aspects, apparemment antinomiques, non

44. Comp. ce beau passage de Barth qui, ayant été si puissamment le champion de la transcendance de Dieu, découvre son « humanité » : « Comment *écarter* l'humanité de Dieu du moment que sa divinité est justement sa liberté d'aimer et, par conséquent, son pouvoir d'être non seulement dans les lieux très hauts, mais aussi dans les profondeurs, d'être grand et en même temps petit, en lui-même et pourtant aussi avec et pour autrui, et enfin de se donner pour cet autre ? » K. Barth, *L'humanité de Dieu* (*Cahiers du Renouveau*, 14), Genève, 1956, p. 27.

seulement coexistent, mais sont affirmés dans les mêmes textes ou les mêmes épisodes qui, finalement, devaient avoir leur pleine vérité en Jésus-Christ : de sorte que la transcendance, si elle est la transcendance du Dieu de la foi, ne peut aller sans la condescendance et la familiarité de ce Dieu, et réciproquement. Rappelons seulement trois passages tirés de l'Ancien Testament.

1) Jacob quitta Bersabée et partit pour Harân. Il arriva d'aventure en un certain lieu et y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Il prit une des pierres du lieu, la mit sous sa tête et dormit en ce lieu. Il eut un songe : voilà qu'une échelle était plantée en terre et que son sommet atteignait le ciel et des anges de Dieu y montaient et descendaient! Voilà que Yahvé se tenait devant lui et dit : « Je suis Yahvé, le Dieu d'Abraham ton ancêtre (...) Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : « En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas! » Il eut peur et dit : « Que ce lieu est redoutable! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel... (Gen., 28, 10-13, 16-17).

Terribilis est locus iste! La liturgie reprend ce cri dans l'introït de la Dédicace d'une église. La présence de Dieu suscite cette crainte religieuse qui vient du sentiment de son absolue sainteté. Ceux qui l'ont éprouvé si proche le ressentent tellement grand, tellement au-dessus[45]! Jacob redoute : le lieu où Dieu a touché la terre est redoutable. Mais, en même temps, c'est le lieu où *il touche* la terre, c'est un lieu de communication, et donc de proximité, où il s'opère un perpétuel va-et-vient, de haut en bas et de bas en haut. Aussi Jésus s'applique à lui-même ce verset (Jo., 1, 51), pour désigner son propre corps comme le lieu, le seul, où Dieu a vraiment touché la terre, le point unique par où s'opère ce va-et-vient de grâce et d'action de grâces, de prière et de don.

2) L'année de la mort du roi Osias, je vis le Seigneur Yahvé

45. Il n'est pas nécessaire de recourir ici à l'analyse de R. Otto et des historiens des religions concernant l'union, dans le « sacré », du *tremendum* et du *fascinosum*, mais seulement à l'expérience des saints. Saint Jean a reposé sur la poitrine de Jésus, à la Cène, mais, quand il en a l'apparition dans l'Apocalypse, il tombe à terre, prosterné et comme mort (Apoc., 1, 17). Saint François d'Assise, qui a fait le premier une crèche, à Greccio, ne sait que dire, sur l'Alverne : « Qui êtes-vous, Seigneur, et qui suis-je ? »

assis sur un trône élevé; sa traîne remplissait le sanctuaire; des Séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes : deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler. Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : « Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot. Sa gloire remplit toute la terre. » Les gonds du seuil vibraient à la voix de celui qui criait, et le Temple se remplissait de fumée. Je dis : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le roi, Yahvé Sabaot » (Is., 6, 1-5).

Isaïe a vu la majesté de Dieu, et lui aussi prend peur. Comment affronter sans mourir la présence du trois fois Saint? Mais le récit continue : « L'un des Séraphins vola vers moi, tenant en main une braise qu'il avait prise avec des pinces sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et dit : « Vois donc, ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité est expiée » (v. 6). La sainteté, la pureté de Dieu, qui le tiennent séparé et très loin, sont communiquées au prophète; elles le seront ensuite au peuple pour lequel il reçoit mission, dans l'obéissance de la foi : en sorte que « le Saint » aura pour nom en quelque sorte particulier chez Isaïe, « le Saint *d'Israël* ». La proximité et la communication accompagnent la transcendance, et elles en sont inséparables.

La liturgie a repris l'hymne isaïenne des anges. Avec un sens profond de l'accomplissement des annonces prophétiques, elle lui ajoute : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Elle sait que le Très-Haut est venu, et qu'il va, une fois de plus, venir. Elle sait aussi qu'en voyant Yahvé dans le Temple, Isaïe a eu la vision de la gloire du Christ (Jo., 12, 41) : car la gloire de Dieu habite, depuis l'Incarnation et Pâques, le corps du Christ désormais glorieux, et auquel les chrétiens communient par la célébration et la réception de l'eucharistie[46].

3) Remontons de cinq siècles en arrière. Moïse, venu une première fois au Sinaï pour y trouver refuge, voit cette chose étonnante dans un désert où il n'y a rien : un buis-

46. Voir E. Peterson, *Le livre des Anges*, trad. Cl. Champollion, Paris, 1954, pp. 45-54.

son qui flambe depuis quelque temps déjà, et ne se consume pas. Il s'approche.

> Yahvé le vit s'avancer pour mieux voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson : « Moïse, Moïse! » — « Me voici », répondit-il. Alors il dit : « N'approche pas d'ici. Ote tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte. » Dieu dit encore : « C'est moi le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Moïse alors se voila la face, dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu.

Moïse a peur, lui aussi. Une fois de plus, le lieu où Dieu se manifeste est redoutable, inabordable. Mais Dieu s'y *manifeste*. Mieux : il appelle. C'est le moment de la vocation et de la mission de Moïse. Ce sera aussi celui de la révélation du nom de Dieu :

> [11] Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je, pour aller trouver Pharaon et pour faire sortir d'Égypte les enfants d'Israël ? » [12] Dieu dit : « Je serais avec toi (...). » [13] Moïse dit alors à Dieu : « Soit! Je vais trouver les enfants d'Israël et je leur dis : « Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous! » Mais s'ils demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? » [14] Dieu dit alors à Moïse : « Je suis celui qui suis. »

On sait que le texte sublime qui consigne la réponse de Dieu peut, grammaticalement, être traduit de trois — et même de quatre — façons différentes. On peut traduire, comme avait fait la Septante, comme fait la Bible de Jérusalem, comme font presque toutes les Bibles : « Je suis celui qui suis. » Dieu, à qui Moïse a demandé de faire connaître son Nom, répond de façon bien mystérieuse, certes, mais positive, dans le sens de ce que M. Ét. Gilson appelle « la métaphysique de l'Exode », celle de l'Aséité. Mais on peut traduire aussi : « Je suis ce que je suis », « Je suis qui je suis ». Dieu, alors, refuse de répondre, il ne livre pas son Nom et garde son mystère. On peut enfin traduire : « Je serai qui je serai (ce que je serai) », car le verbe employé au verset 14 est au même temps qu'au verset 12, où toutes les Bibles traduisent : « Je serai avec toi ». Dieu, ici, ne se désigne pas comme une nature, mais comme acte : un acte vers nous, pour nous, avec nous, perpétuellement imminent, perpétuellement en avant. Qui je suis? On le verra

à mes actes : je serai ce que vous me verrez être quand je vous libérerai d'Égypte, quand je vous nourrirai au désert, quand je vous amènerai au Sinaï pour y recevoir ma Loi et y contracter alliance avec moi, quand je vous ferai devenir ainsi mon peuple, quand je vous conduirai jusqu'en Terre Promise et vous y introduirai. Je serai celui qui habitera au milieu de vous. Je serai celui qui vous châtiera pour vos péchés, vous réduira à rien par la défaite et la déportation; celui, aussi, qui vous libérera, vous rétablira, vous rendra la vie au-delà de la destruction.

Dans ces conditions, le Dieu Vivant, le Dieu de la foi, est bien celui qui, dans le dernier livre de la Révélation, se désigne encore lui-même comme « Il est, il était, il vient » (Apoc., 1, 4 et 8; 4, 8; 11, 17; 16, 5). Il n'*est* pas seulement — Aséité —, il n'*était* pas seulement — Éternité — : *il vient!* Il n'est pas seulement en soi, pour soi, dans sa perfection transcendante ; il est pour nous, il est vers nous, il est avec nous, nous ouvrant le chemin de la vie et nous y accompagnant comme Celui qui fait être et vivre[47]. « Je serai qui je serai », vous le verrez à mes actes. Finalement, en la plénitude des temps, au terme de tant de venues dont aucune n'était totale ni définitive, je serai celui qui viendrai à vous en personne, qui habiterai au milieu de vous corporellement; je serai pour toujours avec vous; je serai personnellement votre Pâque, je serai moi-même Passage de la mer Rouge, je serai vraie Manne, vrai Pain de vie, vrai Serpent élevé dans le désert, vrai libérateur, vraie rançon de vos péchés, je serai moi-même l'alliance de mon peuple. Je serai Jésus-Christ. Car, quand Dieu n'est pas seulement « il est, il était », mais aussi, en la plénitude de son mystère, « il vient », il s'appelle Jésus-Christ. Et il nous dit : « Oui, si vous ne croyez pas que *Je suis*, vous mourrez dans vos péchés » (Jo., 8, 24).

47. Comp. saint Augustin, *En. in Ps. 101*, serm. 2, n. 10 (P. L., 37, 1311) : « *Vade*, inquit, *et dic filiis Israel : « Qui est » misit me ad vos... Ego sum*, inquit, *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob* (Ex., 3, 13-15). Audisti quid sim apud me, audsi et quid sim propter te... »; *in Ps. 134*, 6 (1742-1743) : « Quod enim *Ego sum qui sum*, ad me pertinet, quod autem *Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob*, ad te pertinet. Et si deficis in eo quod mihi sum, cape quod tibi sum. » Mais Dieu est déjà, en ce qu'il est en soi et pour soi, ce qu'il veut être pour nous...

La réalité parfaite du Dieu Vivant, du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Dieu de Moïse, du Dieu « qui est, qui était *et qui vient* », bref, du *Dieu pour nous*, c'est Jésus-Christ, en qui la plénitude de la Divinité habite « corporellement » (Col., 2, 9). Au Sinaï, l'abside de la chapelle élevée au sommet du djebel Moussa, là où Moïse a rencontré Dieu et reçu la Loi, représente, entre Moïse et Élie, le Buisson ardent, sous la forme d'un cercle émettant des flammes entourées et mêlées de feuillage vert. Dans le cercle de flammes, on voit la Vierge avec l'Enfant sur sa poitrine : c'est ainsi qu'est apparu Celui qui est, dans le lieu et au moment où « *visibiliter Deum cognoscimus* ».

Évidemment, le Dieu-pour-nous est le Dieu de l' « économie », et tous les actes de l'économie salutaire sont libres et gracieux. Ils n'appartiennent pas, comme tels, au mystère nécessaire de Dieu. Ils supposent et révèlent cependant quelque chose de sa nature. Ils sont théophaniques. Noël, qui engage déjà tout le mystère pascal, de l'agonie à la Pentecôte et même à notre glorification finale, et qui est l'aboutissement des communications échelonnées au cours de toute l'histoire sainte, révèle que l'Absolu n'est pas seulement pour soi et en soi, mais qu'il est Amour-Don, c'est-à-dire *Agapè*. « Dieu est Amour » (1 Jo., 4, 8 et 16). « En ceci s'est manifesté (*ephanerôthè*) l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui » (4, 9). Il n'y a pas d'Absolu qui ne soit en même temps Amour, pas de « Grand Dieu » qui ne soit Dieu Bon, Dieu vers nous et pour nous[48]. Il n'y a pas de « Je suis », pas d'*Ens a se*, pas d'Aséité, qui ne porte en soi, non seulement la possibilité, mais le penchant à être « Je serai (pour vous, vers vous, avec vous) »; il n'y a pas de « Il est, il était » qui ne soit en même temps « il vient ». Éternellement, « Il est, il était » est cela même qu'il est

48. Une mère de famille allemande me rapportait (Stuttgart, juin 1958) cette question de son petit enfant, prégnante de la théologie la plus profonde : « Ist der *grosse* Gott auch der *liebe* Gott ? » Comp. saint Irénée : « Ils (les Gnostiques) croient avoir découvert un « Grand Dieu » que personne ne peut connaître, qui ne communique pas avec les hommes, qui n'administre pas les affaires terrestres : c'est le Dieu d'Épicure qu'ils trouvent ainsi, un Dieu qui ne sert à rien, ni pour lui, ni pour les autres, — un Dieu sans providence ! » (*A.H.*, III, 24, 3; trad. Sagnard, p. 403).

devenu en venant à nous : c'est pourquoi « la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, *et ton envoyé Jésus-Christ* » (Jo., 17, 4).

Nous l'avons déjà dit : l'économie pose nécessairement des questions d'ontologie : d'ontologie divine — on ose à peine prononcer de tels mots, on ne l'ose que parce qu'il y a une Parole de Dieu, dans la force de laquelle nous pouvons essayer de balbutier... —, et même d'ontologie en général. Car si l'Être *a se* est *Caritas*, cela doit se répercuter dans l'ontologie de toute sa création, et spécialement dans celle de la créature qu'il a faite à son image. Dans la révélation de l'Être, il nous est aussi révélé quelque chose sur la vraie nature de l'être. Toute étude, toute perception de ce qu'on peut appeler le spécifique chrétien ou judéo-chrétien, amène à poser la question du sens (judéo-)chrétien de l'ontologie. Il y a là un problème d'une importance souveraine, celui-là même qu'avait posé, mais malheureusement en le grevant d'une incompréhension et d'une phobie maladive de la scolastique, le P. L. Laberthonnière : le problème d'une ontologie chrétienne qui ne peut être, disait-il, qu'une ontologie de la charité. Nous sommes convaincu que c'est vrai, mais il ne faudrait pas bloquer des étapes distinctes. Avant d'aboutir à la charité, en laquelle seule la nature elle-même trouve, par grâce, son salut, c'est-à-dire son sens et sa plénitude, il y aurait lieu de reprendre ici l'analyse augustinienne de *esse-vere esse*, réinventée ou ré-éditée par M. Blondel en termes de degrés d'être[49]. Il y a l'être de simple existence, et l'être riche, plénier, « consolidé » : c'est celui qui réalise le vrai rapport à l'Être. La finalité, le rapport à la norme, le destin d'un être rentrent dans sa constitution ontologique intégrale, car on peut *être*, mais pas *vraiment*, et on peut *être vraiment*[50]. Le ciel, c'est-à-dire le salut, se réalise quand le rapport des êtres, qui forment le Tout de l'univers, à l'Être, est parfait. Saint Paul appelle cet état de choses « Dieu tout en tous » (1 Cor., 15, 28). Et comme, en judéo-christianisme, c'est le terme qui éclaire le commencement, comme, biblique-

49. *L'Être et les êtres*, Paris, 1936.

50. Que telle soit l'ontologie biblique, qu'elle présente un certain accord avec un point de vue platonicien (une des raisons de platonisme des Pères), c'est ce que montre bien T. Boman, *op. cit.*

ment parlant, la vérité des choses est eschatologique, c'est cela qui nous indique la vérité de toutes les situations ontologiques qui se trouvent en deçà de la réalité ontologique dernière.

C'est un problème métaphysique qui s'impose à l'esprit, de savoir comment il peut y avoir *des êtres* qui soient, *en dehors de l'Être*. C'était une des « énigmes » d'E. Du Bois-Reymond; Lachelier se posait la question... Il est clair que l'Être ne peut que référer à soi, réduire à soi, ce qui viendrait à exister d'être — ne disons pas : en dehors de lui, mais distinctement de lui. Dès là que l'Être pose des êtres distincts de soi, il doit les référer et les réduire à soi. Le « Que le monde soit » du début appelle le « Dieu tout en tous » de la fin. Mais l'acte par lequel l'Absolu réfère à soi, est celui par lequel il communique de l'être, de la vie, du bonheur. Il n'y a pas opposition, il y a identité, en lui, entre référer à soi et rendre heureux. D'où la vérité si profonde du mot de saint Irénée : « *Gloria Dei, vivens homo. Vita autem hominis, visio Dei*[51]. » L'Absolu *est* Amour, et l'Amour est Don, communication[52]. L'Absolu est Générosité.

C'est en Jésus-Christ, dans la venue de Dieu en notre chair, que nous connaissons à quel point et de quelle manière l'Absolu est Amour et Générosité. Non seulement, non d'emblée, comme gloire et victoire, mais d'abord comme humilité et abaissement. Noël, nous l'avons vu, est le début de ce mouvement par lequel le Fils de Dieu, « resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance », s'anéantit en condition de serviteur. La référence de toute chose à soi, que l'Amour, étant l'Absolu, exige de réaliser,

51. *A.H.*, IV, 20, 7 (P. G., 7, 1037). Bibliquement parlant, la gloire de Dieu consiste à communiquer la gloire : Is., 55, 5; 62, 7; Bar., 4, 37-5, 1; Rom., 9, 22-23; Éphés., 1, 18; 3, 16; Col., 1, 27. Sur le problème qui naîtrait d'une opposition apparente entre la gloire *de Dieu* et *mon* bonheur, cf. H. de Lubac, *Le motif de la création dans « l'Être et les êtres »*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 65 (1938), pp. 220-225; H. Bouëssé, *Théologie et Doxologie*, dans *L'Année théologique*, 11 (1950), pp. 193-212, 269-303; J. Huby, *Salut personnel et Gloire de Dieu*, dans *Études*, 204 (5 septembre 1930), pp. 513-528.

52. Saint Thomas met en œuvre, dans sa théologie du motif de l'Incarnation, le principe dont il emprunte la formule à Denys, « Bonum est diffusivum sui » : *III*ª, q. 1, a. 1. Voir Ch.-V. Héris, *Le mystère de Dieu*, Paris, 1946.

ne s'opère pas immédiatement, mais à travers une condescendance inimaginable de l'Absolu, à laquelle il se livre, parce qu'il est Amour. Le relatif ne sera pas ramené à l'Absolu, le temps à l'Éternité, les créatures au Créateur, les êtres à l'Être, sans une descente de l'Absolu dans le relatif, de l'Éternité dans le temps, du Créateur dans la créature, de l'Être dans le monde des êtres, du Saint dans celui du péché. L'Absolu est Amour à ce point, l'*Ens a se* est *Caritas* à ce point. La condescendance de Dieu telle qu'elle se manifeste dans toute l'économie de ses venues, et suprêmement dans la kénose de Jésus-Christ, a aussi sa vérité *théo*-logique : en Dieu, dans l'être de Dieu tel que l'économie du salut nous le fait connaître.

> Toute l'histoire de l'humanité a été dévoyée, brisée, parce qu'Adam s'est fait une fausse idée de Dieu. Il voulait devenir comme Dieu. J'espère que vous n'avez jamais fait consister le péché d'Adam en cela ? Quelle autre ambition se proposer ? Et n'était-ce pas celle, justement, à laquelle Dieu l'avait invité ? Adam s'est seulement trompé de modèle. Il a cru que Dieu était un être indépendant, autonome, suffisant, et, pour devenir comme lui, il s'est rebellé et il a désobéi.
>
> Mais quand Dieu s'est révélé, quand Dieu a voulu montrer vraiment ce qu'il était, il s'est révélé amour, tendresse, effusion de soi, infinie complaisance en un autre, attachement, dépendance, Dieu s'est révélé obéissant, obéissant jusqu'à la mort.
>
> En croyant devenir Dieu, Adam se différenciait totalement de lui. Il se retranchait dans la solitude, et Dieu n'était que communion [53].

Que pourrait-on ajouter ? Simplement une conclusion dont la portée théologique et pastorale est, croyons-nous, très grande.

Le monde moderne, en tant qu'il commence avec la Renaissance, dont Dilthey et Cassirer ont analysé la nouvelle anthropologie [54], ressemble à un homme qui travail-

53. L. Evely, *Notre Père. Aux sources de notre fraternité*, Paris, 1956, p. 43.

54. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (*Ges. Schriften*, 2), Leipzig, 1914, 3e éd. 1929; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (*Studien Bibl. Warburg*, 10), Leipzig, 1927.

lerait intensément, et même réussirait, en portant, sans le savoir, un cancer dont ceux qui sont chargés de le soigner n'auraient eux-mêmes pas bien détecté la présence. Il porte en ses flancs une équivoque tragique, dont peu de chrétiens ou de prêtres — le sel de la terre! — se rendent compte. Elle consiste dans une séparation entre l'Absolu et l'Amour. L'Amour s'est humanisé, profanisé, naturalisé. Nous ne dirons pas exactement, pour le déplorer, que l'*agapè-caritas* soit devenue *humanitas*[55] : elle n'avait pas à le *devenir*, car elle l'était. Elle avait bien plutôt à le demeurer. Noël est à jamais « le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur, et son amour pour les hommes » (Tit., 3, 4). Ce qui est vrai, M. J. Maritain l'a expliqué dans *Humanisme intégral*, c'est que l'humanisme moderne ne s'est pas constitué par une découverte de l'humain qui aurait suivi une longue méconnaissance de l'homme, mais comme un humanisme *moins* Dieu et l'Incarnation, comme un humanisme non théologal.

On peut dire que le monde moderne, tout centré sur l'homme qu'il est, a développé une *humanitas*, une « philanthropie » purement humaine et terrestre, non théologale. Mais, de leur côté, les chrétiens avaient quelque peu perdu le sentiment de l'inclusion de l'*humanitas* ou de la « philanthropie » de Dieu dans le théologal. Dès lors, ce théologal lui-même n'était plus parfaitement celui de l'Absolu qui est Amour. Il tendait à devenir un théologal de culte, oui, un culte, un devoir rendu à un Absolu conçu comme trônant très haut, en une sorte de Versailles céleste. Ce processus est sensible, dans la religion des temps classiques telle que, en gardant, certes, beaucoup de grandeur et de vitalité, elle évolue après 1660 environ, puis dans celle, plus moralisée et humanisée encore, qui s'exprime au XVIII^e^ siècle, enfin dans celle des couches religieuses les moins mystiques ou apostoliquement engagées de la société bourgeoise du XIX^e^ siècle. Le montrer en apportant les justifications nécessaires, nous entraînerait trop loin.

Cette séparation de ce que Dieu, pourtant, avait uni, a eu des conséquences très graves. Quand on cherche quelles

55. C'est un des thèmes de M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, Stuttgart, 1933.

sont les équivoques, les objections, qui constituent, pour nombre de nos contemporains, comme un point de blocage sur le chemin de la foi, on arrive toujours, par différentes voies, à la même difficulté : « Dieu, pour quoi faire ? J'aime mieux les hommes que les pratiquants. La religion n'est qu'un égoïsme supérieur et plus subtil. Qu'a à faire la religion avec le travail, avec la réalité du couple humain, avec les problèmes, grands ou petits, de la vie réelle ? »

Les hommes veulent une humanité sans Dieu parce que, comme Yahvé le faisait entendre à Samuel, « ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, c'est moi. Ils ne veulent pas que je règne sur eux » (1 Sam., 8, 7). Un peu aussi parce que nous leur avons présenté trop souvent un Dieu sans « philanthropie », une théologie qui ne dictait pas immédiatement une anthropologie, un premier commandement qui pouvait subsister sans le second...

La solution, pour autant qu'elle dépende de nous, ne sera pas de faire une surenchère d'intérêt pour l'homme et pour le monde, mais dans un retour à la pleine vérité du Dieu Vivant, celui de la Bible et de la foi, celui de l'Histoire du salut. Rien n'est plus urgent que de s'appliquer à connaître et à faire connaître le *vrai* Dieu, celui dont le dernier mot se prononce : Jésus-Christ.

fr. Y. M.-J. Congar,
des Frères Prêcheurs.

ADDENDUM

Florilège de textes patristiques sur le thème : Le Christ, révélateur de « Dieu »

Clément de Rome, Cor., 36, 2 : « Par lui (le Christ) nous connaissons comme dans un miroir son visage sans tache et sublime (du Père) »; 59, 2 : « Par le Christ, Dieu nous a appelés à passer des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom. »

Ignace d'Antioche, Éphés., 19, 3 : « L'ignorance a été dissipée, l'ancien royaume ruiné, quand Dieu apparut en forme d'homme pour une nouveauté de vie éternelle. »

Polycarpe, attaché au poteau pour être brûlé (*Martyrium Polycarpi*, 14. Trad. A. Lelong) : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ, ton Fils bien aimé et béni, qui nous a appris à te connaître... »

Irénée, A. H., III, 6, 2 (*P. G.*, 7, 861; trad. Sagnard, p. 133) : « Ainsi par *le Fils* qui est *dans le Père* (Jo, 14, 10-11) *s'est manifesté* le *Père rendant témoignage* au Fils et le Fils annonçant le Père. Comme le dit encore Isaïe (43, 10) : « Et moi je suis témoin, dit le Seigneur Dieu, moi et mon enfant que j'ai choisi, afin que vous reconnaissiez et que vous croyiez et que vous compreniez que c'est moi. »

III, 11, 5 (col. 883; trad. Sagnard, p. 189) : « ... le Dieu *qui a fait la terre* et lui a commandé *de porter du fruit*, qui *a créé les eaux* et *fait jaillir les sources*, ce même Dieu en ces derniers temps donne à la race humaine la bénédiction de la nourriture et la grâce du breuvage, par son Fils — Dieu « incompréhensible » par celui qui est « compréhensible », Dieu « invisible » par celui qui se rend « visible », etc.

IV, 6, 5-7 (col. 989-90) : « Et ad hoc Filium revelavit Pater ut per eum omnibus manifestetur, ut eos quidem qui credunt ei justi, et incorruptelam, et in aeternum refrigerium recipiat (credere autem ei est facere ejus voluntatem)... Omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens » — n. 7 : « Et sine illo (Filio) nemo potest cognoscere Deum. Agnitio enim Patris, Filius, agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata, et propter hoc Dominus dicebat : « Nemo cognoscit... » (Mat., 11, 27). »

V, 1 (col. 11, 20-21) : « Nous n'avions d'autre moyen d'apprendre ce que sont les choses de Dieu, si notre Maître, étant le Verbe (de Dieu), ne s'était fait homme. Aucun autre ne pouvait nous dire les choses du Père, si ce n'est son propre Verbe. « Qui, en effet, a jamais connu la pensée du Seigneur, qui en a été le conseiller ? » (Rom., 11, 34 : Is., 40, 13). »

Dans l'*Epideixis*, 92 (*Patr. Or.*, XII, 796), Irénée applique à l'Incarnation le texte d'Is., 65, 1. « J'ai apparu (je me suis rendu visible) à ceux qui ne me cherchaient pas... »

Clément d'Alexandrie : le Christ est le visage (*prosôpon*) de Dieu : *Paed.*, I, 7, 57, 2 (éd. O. Staehlin, p. 124); autres références dans M. Harl, *Origène...*, p. 77, n. 23. Et voir aussi les hymnes au Christ-Verbe, révélateur et guide : *Protrep.*, 11-12; *Paedag.*, III, 12.

Origène, *In Joan.*, 6, 32 (*P. G.*, 14, 821-22) : le Fils glorifie le Père en le faisant connaître.

De Principiis, I, 2, 8 (11, 136) : « Verum quoniam non solum splendor gloriae esse dicitur ab Apostolo, sed et figura expressa

substantiae vel subsistentiae ejus... » Pourquoi le Christ est-il appelé ainsi ? Parce qu'il révèle le Père. Mais il y a plus : l'égalité éternelle du Verbe avec le Père.

Contra Celsum, I, 97 (11, 1445).

Anaphore de Sérapion, 1, 3 (trad. *Dict. Archéol. chr. et Lit.*, XI, 609) : « Nous te louons, toi qui es connu par le Fils unique, par lui révélé, expliqué, et fait connaître à la nature créée. »

Athanase, *De Incarn. Verbi*, cc. 14, 16, 45, 46 (*P. G.*, 25, 120-21, 124-25, 176-77, 177-80).

Hilaire, *De Trinitate*, lib. V, n. 20 (*P. L.*, 10, 142 et 143) : « Dieu se fait voir, Dieu parle du Dieu qu'il a vu. Dieu ne peut être compris que par Dieu. »

Jean Chrysostome, *In Joan.*, Hom. XII (*P. G.*, 59, 81-84); Hom. XV (col. 97-102), le Christ image de Dieu invisible (Col., 1, 15); Dieu invisible même aux créatures spirituelles, a été manifesté dans la chair (1 Tim., 3, 16).

Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, lib. I, c. 10 (*P. G.*, 73, 177); lib. XI, c. 1 (74, 461); c. 3 (col. 493-96); c. 7 (col. 500), Jésus a fait connaître Dieu *comme Père*.

Léon le Grand, *Sermo* xxvi, 2 (*P. L.*, 54, 213).

Grégoire le Grand « moralise » assez largement, cherchant dans le Christ, surtout un exemple : cf. supra, n. 1. La condescendance est moins celle *de Dieu*, que celle que montre le Christ et que nous devons imiter. Cf. *Regula Pastoralis*, II, 5 trad. J. Boutet. Coll. *Pax*, 29. Paris, 1928, p. 57) : « La vérité en personne s'étant manifestée à nous en révélant *notre* humanité se livre à l'oraison sur la montagne, fait des miracles dans les villes (cf. Lc, 6, 12), traçant ainsi la voie aux bons pasteurs, afin que, tout en aspirant aux cimes par la contemplation, ils s'intéressent par compassion aux nécessités des besogneux. Parce qu'alors la charité, quand elle condescend ainsi miséricordieusement aux plus infimes besoins d'autrui, s'élève merveilleusement vers les sommets... » (souligné de nous). Grégoire considère la valeur d'exemple de l'Incarnation : Dieu ne ramènera à lui l'homme charnel qu'en lui montrant lui-même la voie du salut : c'est pourquoi il se fait, lui, Dieu invisible, homme visible (cf. *Moralia*, xxiv, 2; xxix, 1-2; B. Capelle, QLP, 1933, p. 276).

LE PROBLÈME DU PSAUTIER

La réforme du bréviaire, qui s'élabore discrètement, devra résoudre bien des problèmes délicats et notamment celui du psautier. On ne peut imaginer, en effet, le maintien indéfini du *statu quo*, c'est-à-dire de l'usage simultané, dans l'Église latine, du psautier de la Vulgate et du « nouveau psautier », autorisé par Pie XII dans le Bref *In cotidianis precibus*. Supprimer l'un de ces deux psautiers au profit de l'autre serait une solution simple, mais brutale et grevée de nombreux inconvénients. Ceux qui demeurent attachés à la Vulgate non pas par routine, mais par culte de la tradition et parce qu'en récitant le psautier de saint Jérôme ils se trouvent en communion avec les Pères latins les plus illustres et encore aujourd'hui les plus vivants : les Augustin, les Ambroise, les Grégoire, considéreraient comme une perte irrémédiable l'abandon de ce texte qui a fourni un support, un aliment et un vocabulaire à la prière et à la méditation de l'Église pendant tant de siècles. D'autre part, ceux qui apprécient le psautier de Pie XII à cause de sa clarté n'accepteraient pas de revenir à un texte qui leur paraît souvent obscur et même informe. Ils auraient l'impression justifiée d'un retour en arrière et d'une fâcheuse concession à l'archéologisme.

Il nous semble qu'on puisse envisager une autre solution, une solution moyenne mais non pas obtenue par des concessions réciproques et en faisant une cote mal taillée. Un mélange, ou une contamination purement matérielle de ces deux psautiers aboutiraient à un monstre et ne satisferait personne. Il ne resterait plus qu'à élaborer un quatrième psautier, ou à revenir en arrière...

Au lieu, en effet, de combiner au petit bonheur les deux

textes, ne pourrait-on envisager leur fusion à partir de principes clairs et objectifs, c'est-à-dire en déterminant, avant de se mettre au travail, quels sont respectivement les avantages et les mérites, et d'autre part les déficiences de l'un et de l'autre psautier, de façon à ne garder de chacun d'eux que son apport positif pour échapper, autant que c'est humainement possible, aux reproches qui peuvent venir soit d'un côté, soit de l'autre.

Quels sont les avantages du psautier de Pie XII ? On sait que ce pape, dans ses réformes liturgiques, s'est préoccupé de permettre aux fidèles de participer à la célébration liturgique de façon non seulement *active*, comme l'avait réclamé saint Pie X, mais encore *consciente*, comme lui-même l'a souligné dans son discours aux pèlerins d'Assise. C'est-à-dire que les fidèles — et ici spécialement les prêtres — doivent pouvoir comprendre les mots de leur prière. Or la Vulgate, en bien des endroits, décourage l'attention en n'offrant à l'intelligence qu'une suite de vocables parfois traduits littéralement — entendez de la façon la plus matérielle — sur un mauvais texte; si bien qu'on ne peut même pas parler ici de traduction, mais seulement de décalque. Le psautier de Pie XII est parvenu à éliminer ces passages inintelligibles. Peut-être a-t-il parfois obtenu ce résultat au prix de quelques hypothèses ou restitutions que les techniciens de l'exégèse pourront indéfiniment discuter. Et l'on peut soutenir sans trop de paradoxe que, sur ce point, la Vulgate a adopté un parti plus scientifique et plus objectif. Mais, puisqu'il ne s'agit pas de conserver les restes vénérables d'une prière antique et exotique, mais de donner un véhicule à la prière actuelle de l'Église vivante, nous préférons la solution pragmatique du psautier de Pie XII. Et puisqu'une certaine part d'hypothèses et d'interprétation est inévitable pour que la prière puisse se développer sans à-coups ni interruptions, nous faisons volontiers confiance aux spécialistes de l'Institut Biblique Pontifical qui ont assumé ces risques avec une compétence reconnue.

Innombrables sont aussi dans le psautier de Pie XII les améliorations de détail qui permettent de mieux suivre le mouvement et la pensée des psaumes. Amélioration dans le régime des temps (qu'on songe au psaume 100 qui dans la Vulgate est entièrement à l'imparfait, alors qu'il s'agit

d'une série de résolutions, si bien que l' « imparfait » hébreu ne pouvait être ici rendu que par un futur). Meilleure coupe des versets (on ne trouve plus comme dans la Vulgate : « *ut jumentum factus sum apud te* » suivi immédiatement de « *et ego semper tecum* », comme si la stupidité était un gage de l'union à Dieu). Emploi des guillemets et des tirets, si utiles pour faire remarquer ces changements d'interlocuteurs qui donnent tant de vivacité aux psaumes, mais égarent le lecteur lorsque rien ne les signale. En général d'ailleurs le nouveau psautier a remplacé par une ponctuation logique et moderne la ponctuation très rudimentaire de la Vulgate, qui obéit sans doute à des traditions de liturgie et de psalmodie plus qu'elle ne cherche à éclairer l'esprit en jalonnant le cheminement du texte.

Et pour en finir avec ces détails extérieurs, mais de grand intérêt pratique, remarquons combien la nouvelle version a amélioré le sectionnement des psaumes, souvent si déplorable dans le psautier hebdomadaire de Pie X. C'est ainsi que la grande action de grâces du psaume 21 (le vendredi à prime) commence par un verset que le psautier de Pie X a placé à la fin de la deuxième section; on aime que, dans le nouveau psautier, la troisième section liturgique commence exactement avec cette action de grâces elle-même. Au troisième nocturne du samedi, la deuxième et la troisième section du psaume 106 débutent, dans le sectionnement de Pie X, par l'action de grâces adressée à Dieu pour les délivrances racontées dans la section précédente. Le nouveau psautier a corrigé ce démembrement.

Il nous paraît évident que de telles améliorations ne peuvent être remises en question, et que le psautier définitif que nous souhaitons devrait les conserver.

*
* *

Pour autant, était-il nécessaire de changer aussi radicalement le style et le vocabulaire de la Vulgate ? Certaines modifications dans le temps des verbes ne profitent nullement à la clarté. On comprend très bien que *speravi* ou *clamavi* désignent une action qui dure depuis longtemps et qui se prolonge encore. *Spero* et *clamo* évoquent au con-

traire un présent fugitif, un acte passager et beaucoup moins religieux[1].

On comprend fort bien, en lisant la Vulgate, que *ecclesia*, *Christus*, *Spiritus*, ne désignent pas l'Église, le Christ, le Saint-Esprit, au sens précis que donne à ces mots la théologie catholique, mais des réalités de l'économie ancienne qui préfigurent l'économie chrétienne, sont en continuité avec elle et lui ont fourni sa terminologie. Cette continuité est détruite si l'on emploie des mots plus matériels et moins chargés de résonances religieuses, tels que *sodalitas*, *unctus* et *halitus*.

Pourquoi avoir remplacé les *pueri* de la Vulgate (chacun sait que, même en latin classique, *puer* désigne à la fois l'enfant et le serviteur) par des *servi* qui ne sont pas beaucoup plus clairs et ne permettent plus de voir pourquoi le psaume 112 a été employé à la messe des Saints-Innocents et de Sainte-Thérèse-de-l'Enfant-Jésus ?

Pourquoi avoir remplacé le verbe *confiteri*, si chrétien et si riche (qu'on songe aux *confessions* de saint Augustin) par *celebrare* ?

Tout homme cultivé sait aujourd'hui que si le latin cicéronien demeure un modèle, le latin chrétien des Pères de l'Église et de la liturgie n'est nullement un latin corrompu dont nous devions rougir. Dira-t-on que La Bruyère, Louis Veuillot, Victor Hugo, Claudel, François Mauriac écrivent un mauvais français parce qu'ils n'écrivent pas exactement comme Bossuet ?

Sur le plan du style et du vocabulaire, disons-le franchement, c'est la Vulgate qui doit être la base du troisième psautier dont nous souhaitons l'avènement. Seuls le style, le vocabulaire, le rythme de la Vulgate nous permettront d'avoir une prière homogène au style de la liturgie et des Pères.

Mais qu'on corrige ce texte de base aussi souvent que ce sera nécessaire pour éviter les obscurités, parfois même les non-sens de la Vulgate. Nous sommes attachés à celle-ci

1. Et pourquoi ces changements de détail, qui n'apportent aucune clarté nouvelle dans le *Benedictus*, le *Nunc dimittis*, et surtout le *Magnificat* ? Ils n'ont pour résultat que de troubler les fidèles dans leurs habitudes. On se plaint de voir les vêpres délaissées : ces innovations superflues ne peuvent que contribuer à leur abandon.

pour ses qualités, et non pour ses verrues. Qu'on profite largement, hardiment, de toutes les améliorations procurées par le psautier de Pie XII. On sera ainsi fidèle à l'intention du pape : offrir aux prêtres un psautier qui leur permette une prière pieuse, certes, mais intelligible et donc intelligente.

*
* *

Ce travail ne semble pas impossible. Qu'on le confie à une équipe où figurent des exégètes chargés de maintenir les droits du sens littéral, mais aussi des patrologues et des liturgistes qui veilleront à maintenir le *ton* de la prière traditionnelle. Il ne s'agit pas de rivalité entre des écoles opposées, mais d'émulation et de collaboration entre des ouvriers mettant chacun sa compétence propre au service de l'Église dans un travail commun. Notre temps qui a vu, comme une de ses plus belles réussites, la conjonction du renouveau biblique, du renouveau liturgique, du renouveau ecclésiologique et du renouveau catéchétique, devrait pouvoir accomplir cette belle tâche.

A.-M. Roguet.

Travaux de l'abbaye de Saint-Jérôme sur les psaumes

La Commission instituée par saint Pie X pour la révision et la correction de la Vulgate, et l'abbaye romaine de Saint-Jérôme qui lui a succédé en 1933 par la volonté de Pie XI, ont entraîné les bénédictins dans l'étude des versions anciennes que reprend et corrige la Vulgate, et dès 1912, ils inauguraient des *Collectanea Biblica Latina* parallèles à la grande édition. Le cours même de leurs travaux, plus encore que l'actualité, les ont amenés à publier ces dernières années tout un ensemble d'ouvrages sur le psautier dans la tradition latine, ouvrages dont l'importance est considérable tant du point de vue historique que pour aider à résoudre dans l'avenir le problème de la version liturgique des Psaumes. Nous aurions aimé en donner plus à loisir un compte rendu détaillé, mais il nous a semblé préférable d'en faire aussitôt une présentation succincte pour compléter et appuyer les propositions du P. Roguet qu'on vient de lire ci-dessus.

Voici, dans l'ordre de leur parution, la liste de ces publications.

1. Dom Robert Weber. *Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, édition critique. Rome, Abbaye de Saint-Jérôme, 1953. XXII-411 pp. (*Collectanea biblica Latina*, vol. 10). Nous l'indiquerons avec le sigle PR.

2. *Liber psalmorum ex recensione sancti Hieronymi...* Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1953, XVI-229 pp. (*Biblia sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem...* cura et studio monachorum abbatiae pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe... edita, X.) Nous l'indiquerons avec le sigle PG.

3. Dom Henri de Sainte-Marie : *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, édition critique. Rome, Abbaye de Saint-Jérôme, 1954, LXXI-262 pp. (*Collectanea biblica Latina*, vol. 11). Nous utiliserons le sigle PH.

4. Dom Pierre Salmon : *Les « Tituli psalmorum » des manuscrits latins*. Paris, Éd. du Cerf, 1959, 192 pp. (*Études liturgiques...*, 3). En abrégé : TP.

5. *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins*. Rome, Abbaye de Saint-Jérôme, 1959, 267 pp. (*Collectanea biblica Latina*, vol. 13). En abrégé : RD.

Ce dernier volume est un recueil d'articles destiné surtout à montrer les possibilités qu'offre l'ensemble des instruments dont on dispose désormais, tant pour juger les anciens psautiers que pour préparer éventuellement des versions nouvelles. Ce ne sont que des sondages, limités aux psaumes 20-25, parfois même à un seul d'entre

eux, donnant l'exemple du travail qui devrait être fait sur l'ensemble, mais les conclusions qui s'en dégagent dépassent ces bornes étroites à cause de la compétence des auteurs. Au passage d'ailleurs, ceux-ci signalent les contributions apportées par d'autres spécialistes à la solution de problèmes étroitement connexes comme la valeur de la version des Septante ou le latin chrétien. Tous ces éléments obligent à reconsidérer les principes mêmes qui sont à la base de la version publiée en 1945 par l'autorité du pape Pie XII; cependant c'est bien celle-ci qui a stimulé la recherche et provoqué pratiquement ce renouvellement de connaissances.

1. Les différents psautiers latins : leur texte et le rôle respectif qu'ils ont eu dans l'Église d'Occident

Lorsqu'on parle des versions latines du psautier antérieures à celle de Pie XII, on en énumère habituellement trois : le psautier dit gallican conservé dans le bréviaire romain, le psautier dit romain, attesté de nos jours par certains chants du *graduale* et conservé par le chapitre de Saint-Pierre de Rome, le psautier « *iuxta hebraicam veritatem* » de saint Jérôme qui n'a jamais été utilisé par la liturgie [1]. En gros, il en est bien ainsi, mais les choses sont tout de même moins simples. C'est ainsi que le psautier dit romain n'est que l'un des nombreux textes des psaumes usités avant l'époque carolingienne dans les liturgies de l'Italie, de la Gaule, de l'Espagne, de l'Angleterre : les différences entre ces psautiers sont cependant assez réduites pour que Dom Weber puisse se contenter d'en présenter les variantes dans l'apparat de PR. Seule était tout à fait indépendante la vieille version africaine, dont il n'est demeuré que les éléments épars dans des psautiers romains, notamment celui de Vérone [2].

On a à peu près abandonné, à la suite de D. de Bruyne, l'opinion qui voyait dans le psautier romain une première révision faite par saint Jérôme. Mais son importance ne fait que grandir dans l'esprit des historiens, d'abord parce que son texte, comparé aux psautiers espagnol, ambrosien et autres, fait en quelque sorte figure d'ancêtre commun, mais surtout parce qu'il est au terme d'une évolution continue que l'on appréciera seulement quand l'abbaye de Beuron aura publié cette partie de la *Vetus Latina*; il paraît avoir conservé assez fidèlement le texte d'une version latine primitive [3], et saint Jérôme, dans sa révision hexaplaire en a gardé autant que possible la langue et le style.

Le psautier dit gallican parce qu'il a été introduit par la réforme carolingienne dans la liturgie de ce côté-ci des Monts, est en effet

1. Cependant, trois manuscrits espagnols et trois irlandais font précéder chaque psaume d'un titre liturgique : PH, p. XII; mais il s'agit de séries qui ne peuvent s'accorder avec la version *juxta hebraeos* : TP, pp. 48, 98-99. En fait, cette version a influencé le texte du psautier wisigothique : L. Brou, *Hispania sacra*, 9, 1955, p. 360.
2. RD, p. 108; PR, p. XII.
3. RD, p. 148; PR, p. VIII.

une révision du « psautier romain » faite par saint Jérôme d'après les Hexaples d'Origène. En parcourant même rapidement PG, il est facile de remarquer que le bréviaire romain, qui en principe l'a adopté de saint Pie V à Pie XII, n'en a pas reproduit exactement le texte, quant au vocabulaire, la ponctuation et les strophes. D'autre part, comme la ponctuation fait l'objet de difficultés spéciales dans la transmission manuscrite, souvent les livres de chant constituent un témoignage intéressant[4] quoique limité. Mais il n'est plus question aujourd'hui de revenir à ce psautier tel quel : malgré le succès que lui a assuré Alcuin, il est une œuvre assez peu définie. Car saint Jérôme avait fait son travail de révision surtout sur le grec, avec parfois des corrections capricieuses qui sont loin d'améliorer le psautier romain[5].

Pas davantage n'est-il question de reprendre le psautier *Juxta Hebraeos*. L'analyse très fine que fait Dom H. de Sainte-Marie[6] montre les limites de saint Jérôme comme hébraïsant, le caractère un peu fantaisiste de sa méthode, la tendance classicisante de son latin : à aucun moment, cette version n'a été conçue pour l'usage de la prière.

Cependant l'établissement d'une version, de nos jours, doit tenir le plus grand compte de toutes ces traditions antérieures, tant pour en conserver fidèlement les « richesses » que pour en éviter les « déficiences ».

2. Valeur de la latinité des anciens psautiers

La première richesse des anciens psautiers, c'est la qualité de leur latin. Cette affirmation peut paraître surprenante à des gens dont la culture classique est superficielle, limitée aux formules des écoles du siècle dernier : de ce point de vue, une sérieuse mise à jour s'impose dans les milieux ecclésiastiques, car les universitaires ont sur le latin et le grec, d'autres notions. Les langues évoluent tant qu'elles sont vivantes; au lieu de refuser cette évolution, en se réfugiant dans des exercices artificiels de thème selon la syntaxe des discours de Lysias ou des lettres de Cicéron, il faut au contraire découvrir le dynamisme qui a provoqué les transformations linguistiques. Or, les chrétiens latinophones se sont créé une véritable langue de groupe, dont le caractère le plus remarquable est qu'elle est profondément biblique, dans son vocabulaire et sa syntaxe : Mgr Schrijnen, puis Mlle Mohrmann ont institué sur ces faits des analyses dont on est obligé aujourd'hui de tenir compte. Notons que les articles de C. Mohrmann sont rendus plus accessibles depuis que certains d'entre eux viennent d'être réunis en un volume de mélanges[7]. A

4. RD, pp. 249, 256, etc.
5. RD, pp. 148-149; voir *ibid.*, pp. 107-149, tout l'article de Dom A. Thibaut, *La révision hexaplaire de saint Jérôme.*
6. RD, pp. 151-187.
7. C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, Edizioni di *storia e letteratura*, 1958.

une meilleure connaissance du latin chrétien contribueront aussi beaucoup les travaux de l'Abbaye de Saint-Jérôme, notamment les *indices* du vocabulaire, à la fin de chaque édition des psautiers, et l'analyse, dans RD, de certains termes comme *salutaris*, *salutare*, *sperare*, *misericordia*, *miserationes* [8]. Les chrétiens ont préféré la rudesse des sémitismes, le littéralisme, au genre académique, et surtout quand il s'agit de textes destinés à la mémoire, parti dont les traductions en langue moderne s'accommodent de plus en plus; saint Jérôme lui-même a rendu hommage au latin des anciens psautiers, dont il n'a pu se départir entièrement, même dans la traduction *juxta hebraeos* [9]. C'est la plus grave faute du psautier de Pie XII d'avoir rompu avec la latinité chrétienne, faute unanimement relevée par la critique; de simples retouches ne suffiraient pas à l'améliorer. En revanche littéralisme et rudesse ne doivent pas aboutir à l'inintelligible, comme c'est parfois le cas des anciens psautiers.

3. Attitude des traducteurs a l'égard du texte hébreu

Les psautiers latins antérieurs à saint Jérôme ont été traduits non sur l'hébreu, mais sur les Septante. Cette méthode était la seule possible pour des communautés qui ne comprenaient aucun spécialiste des langues sémitiques. Mais Origène, puis saint Jérôme ont ramené les chrétiens vers l'original hébreu. La fidélité à cette méthode nous engage-t-elle à traduire aujourd'hui les psaumes directement et exclusivement sur le texte massorétique, en rompant de façon délibérée avec la tradition des Septante? Le problème est moins facile qu'il n'y paraît d'abord. Le retour à l'hébreu était, pour Origène, une nécessité apologétique contre les Juifs, non un besoin de la prière [10]; quant à la traduction de saint Jérôme, il est un fait qu'elle n'a pas été acceptée pour les psaumes, quel qu'ait été le motif de ce refus [11]. De la même façon, les Grecs ont adopté la version des Septante, et non celles plus conformes à l'hébreu d'Aquila ou Symmaque [12]. Pour nous, la situation est rendue difficile du fait que nous n'avons d'autre texte hébreu que celui des Massorètes : PH témoigne d'autres lectures, d'autres vocalisations [13], les documents de Qumrân attestent l'existence de variantes qui justifient parfois la traduction des Septante [14]. Mais la question de fond reste entière : les Septante expriment une évolution du texte dans un esprit plus proche du christianisme, parallèlement d'ailleurs à

8. RD, pp. 73-75, 79-85, 121-122, 131-133. Très précieux sont également les *indices* des mots grecs et latins à la fin de RD.
9. RD, pp. 157-158.
10. RD, p. 80.
11. RD, p. 102.
12. RD, p. 101.
13. RD, p. 186.
14. RD, p. 94.

l'évolution du judaïsme palestinien [15]; sur cette évolution s'appuie le Nouveau Testament; même si l'on refuse l'hypothèse de l'inspiration des Septante, il faut reconnaître que l'élargissement des perspectives, loin de fausser l'espérance du psalmiste, en explicite l'intuition religieuse [16]. Tout n'est même pas dit encore sur le sens hébraïque primitif de certains psaumes, comme le montre le P. Beaucamp dans son commentaire du psaume 20 [17]. Par ailleurs les Septante représentent dans l'histoire littéraire de l'humanité une étape prodigieuse, dont les travaux modernes nous font prendre une conscience vive [18]. C'est aussi une étape préparant la prière chrétienne des psaumes, car les psaumes sont pour nous, avant tout, le formulaire par excellence de la prière.

4. L'utilisation des psaumes dans la tradition de la prière chrétienne

Le lecteur de *La Maison-Dieu* est déjà familiarisé avec cette question, surtout depuis la publication de l'article du professeur Balthasar Fischer [19]. Aux collectes du psautier, éditées par Dom Brou dans la *Bradshaw society*, s'ajoutent désormais les Titres des psaumes, publiés sur notre demande, par Dom Salmon. On voit aisément, par ces vénérables guides de la prière, comment les chrétiens ont fait du psautier leur livre de prédilection : c'est toujours vers le Christ et son Église que va la pensée du fidèle, comme à l'accomplissement parfait de la prière du poète hébreu inspiré; les commentaires patristiques ont puissamment contribué à cette interprétation, comme l'a montré souvent le P. Daniélou, et cette fois encore à propos du psaume 22 [20]; l'exégèse médiévale aussi est fidèle dans son ensemble à la tradition patristique : Dom Jean Leclercq en donne un aperçu suggestif pour les psaumes 20-25 [21]. Enfin le choix, parfois la modification, des versets de psaumes pour les antiennes chantées témoigne à sa façon de manière bien émouvante de l'esprit de prière qui a guidé ceux qui les ont utilisés dans leur psalmodie [22].

Cependant, le moyen âge marque une diminution du sens biblique qui n'a fait que s'aggraver jusqu'à notre époque : que de choix aberrants, accomodatices de textes bibliques [23]. Peut-être même faudrait-il douter que le Graduel et l'Antiphonaire romain suffisent, à eux seuls, à rendre compte de la richesse biblique dont la liturgie a été débordante, — et que l'on puisse se limiter à l'Occident pour l'inventorier. Du moins, faut-il voir avec lucidité que changer

15. RD, pp. 99-100.
16. RD, pp. 100-102.
17. RD, pp. 35-50.
18. RD, pp. 51-59, 91-97.
19. *La Maison-Dieu*, 27, 1951, pp. 86-113.
20. RD, pp. 189-211.
21. RD, pp. 213-229.
22. RD, pp. 233, 235, 239, 240, 245.
23. RD, pp. 238, 243, 244.

la version latine des textes chantés, c'est condamner en grande partie le répertoire mélodique qui était lié au psautier gallican et même au psautier romain [24].

Souhaitons que ces travaux que nous venons de résumer rapidement et en général toutes les études qui ont paru depuis treize ans sur les psaumes, sur les Septante, sur le latin chrétien, aboutissent à une version qui réponde pour de longues années tant aux exigences de la qualité scientifique qu'au besoin de la prière des prêtres, des réguliers et des moniales.

Aimé-Georges Martimort.

Pierre Salmon, o.s.b. : *Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins* (Études Liturgiques, 3; Collectanea Biblica Latina, 12). Paris, Cerf, 1959, 190 pp.

Dom Pierre Salmon, Abbé de Saint-Jérôme (le monastère de la Vulgate à Rome), bien connu et estimé dans le monde savant, donne une édition critique des séries de titres chrétiens des Psaumes rencontrés dans la tradition manuscrite latine : un tel don est si bienvenu qu'il mérite à Dom Salmon la reconnaissance de tous les chercheurs qui s'intéressent au Psautier. Il a enfin et pour la première fois rendu accessible à la recherche, dans une édition critique faite avec soin, un des éléments non bibliques les plus attirants des psautiers latins, sur lequel on devait jusqu'à présent se renseigner chez le cardinal Tommasi ou dans l'édition presque introuvable de Dom De Bruyne, que ce dernier estimait lui-même provisoire. Sans intérêt pour la pure histoire du texte biblique, omis donc à bon droit dans les éditions critiques des versions des Psaumes (comme celles que Saint-Jérôme nous a données au cours des dernières années), ces titres chrétiens des Psaumes n'en ont que plus d'intérêt pour celui qui travaille dans le champ (encore maintenant si peu étudié) de l'histoire de l'interprétation chrétienne des Psaumes, puisqu'ils ont été composés, depuis les environs de l'an 300, afin de faciliter au chrétien qui lit et qui prie les Psaumes l'usage chrétien de ces chants de l'Ancien Testament. Le premier résultat de l'édition de Dom Salmon saute aux yeux : les textes édités, qui vont de la fin du 3e à la fin du 6e siècle, nous offrent un échantillonnage de la piété psalmique de ces siècles qui nous prouve de façon irréfutable combien il allait de soi que l'ancienne prière chrétienne des Psaumes fût concentrée sur le Christ, regardé comme celui qui priait le Psaume, ou celui à qui on s'adressait, ou comme celui dont parlait le Psaume, ou au moins en ce sens que le Psaume parlait de l'ordre nouveau qui s'est établi dans le monde avec le Christ.

Après une brève introduction générale à l'histoire primitive de l'interprétation chrétienne des Psaumes (pp. 1-39), Dom Salmon présente en ordre chronologique six séries différentes de titres chrétiens des Psaumes. Chacune d'elles comporte une introduction spé-

24. RD, pp. 250-258.

ciale indiquant consciencieusement les sources, et chacune a reçu un nom. Dans deux cas seulement ce nom désigne l'auteur (IV : Eusèbe de Césarée; VI : Cassiodore-Bède); les autres noms désignent une origine géographique (I : Columba; II : Augustin de Cantorbéry) ou le milieu spirituel dans lequel elles ont été composées (III : Jérôme; V : Origène).

Avec raison Dom Salmon s'est contenté de présenter le plus parfaitement possible ces précieux documents : il laisse aux historiens de l'exégèse la tâche si intéressante de déceler les rapports de dépendance ou de parenté dans l'interprétation des Psaumes. Par exemple la comparaison avec un autre élément non biblique des Psautiers, les collectes psalmiques rendues récemment accessibles par l'édition L. Brou, promettait des résultats appréciables : de fait, à l'occasion de mes propres recherches sur la série V (cf. Salmon, p. 32), un travail de séminaire a montré dernièrement une parenté évidente entre cette série et la « série romaine » de collectes psalmiques : comme Dom Brou me le communique aimablement, toutes deux pourraient dépendre du *Breviarium in Psalmos* pseudo-hiéronymien.

Faisons quelques remarques, qui n'entendent pas enlever à cet ouvrage sa haute valeur : dans l'esquisse de l'histoire primitive de l'interprétation chrétienne des Psaumes on regrette que ne soient pas mentionnées les si importantes homélies sur les Psaumes d'Astérius le sophiste, maintenant accessibles dans l'édition critique de Skard-Richard. A propos d'Eusèbe de Césarée on pourrait indiquer que ses autres écrits offrent une exégèse très développé des Psaumes (par exemple dans la *Demonstratio evangelica*). Après qu'il a été démontré à la page 136 que le titre *ex dictis Origenis* donné par Tommasi à la série V convient seulement à un préambule effectivement origénien et n'a aucun autre appui dans les manuscrits, on comprend mal pourquoi la série porte finalement le titre « inspirée d'Origène » (p. 133). Sans doute offre-t-elle des réminiscences origéniennes (par exemple le titre du Ps. 40), mais plutôt par l'intermédiaire de Jérôme et d'Ambroise que directement à partir d'Origène.

Dans sa rigueur scientifique Dom Salmon discerne l'intérêt de l'objet étudié pour la vie actuelle de l'Église, et cela conquiert d'emblée la sympathie. Derrière son édition il n'y a pas seulement l'intérêt du chercheur pour ces vieux textes, mais aussi l'intérêt renouvelé dans le mouvement liturgique pour une prière des Psaumes qui soit authentiquement chrétienne (p. 10). L'auteur espère (et le recenseur aimerait partager cet espoir (p. 10) qu'un jour on pourra composer des titres chrétiens (p. 39) pour le Psautier d'un bréviaire réformé (qu'on espère pas trop éloigné), en se fondant sur la grande tradition des titres chrétiens anciens des Psaumes dont l'accès nous est rendu : c'est ce qui avait été fait dans beaucoup de bréviaires de la fin du 18e et du début du 19e siècle (pp. 34 sq.), et qu'on trouve aujourd'hui encore dans les bréviaires cisterciens.

Balthasar Fischer.

NÉCROLOGIE

L'abbé Charles Rauch (1895-1959)

C'est à la session de Vanves de Quasimodo 1946 sur *La Messe et sa catéchèse* que, pour la première fois, les Alsaciens purent prendre part aux travaux du Centre de Pastorale Liturgique : lors du Congrès de Saint-Flour, l'année précédente, la fin de la guerre était encore trop récente pour qu'ils pussent être déjà présents aux côtés de leurs confrères de l'intérieur. Parmi eux, l'abbé Rauch attira aussitôt l'attention, moins par sa puissante carrure, ou par sa toque et ses pipes vite légendaires, que par sa science liturgique et son sens pastoral : aucun des participants de Vanves 1946 n'oubliera la passionnante conversation sur l'Anamnèse[1], tenue en plein air, à la fraîcheur du soir. Il n'était pas professeur de séminaire, ni archiprêtre de grande ville : il était curé d'Ottersthal, près de Saverne, et le demeura jusqu'à sa mort, pour la joie de ses amis qu'il recevait si bien dans son presbytère. Sans doute pourtant eût-il accédé à d'autres responsabilités, sans ces deux guerres qui ont meurtri si cruellement l'Alsace : de l'une, il gardait des blessures dans son corps, l'autre l'avait injustement atteint de sa confusion.

La science liturgique, il l'avait reçue des auteurs allemands qu'il nous aida à connaître. A l'exception de Guardini, la France ignorait encore pratiquement Dom Casel et ses confrères de Maria-Laach, le P. Jungmann, Klauser, H. et K. Rahner. Mais M. Rauch ne se limitait pas à la liturgie : il avait cette profonde culture théologique, biblique, patristique que seul un clergé formé dans les Universités peut acquérir; il préparait ses prédications dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, se passionnait pour les splendides travaux du Dr Arnold sur la kérygmatique, collaborait activement à l'œcuménisme, et était journaliste à ses heures.

Il faut surtout ajouter que la liturgie n'était pas pour lui objet d'études livresques ni dilettantisme : il la vivait avec intensité — il suffisait de prendre part à la messe qu'il célébrait pour s'en rendre compte — il la faisait vivre à ses paroissiens dans les grandes célébrations ou l'homélie quotidienne, il y gagnait ses confrères et fon-

1. *La Messe et sa catéchèse* (Lex orandi, 7), Paris, Le Cerf, 1947, pp. 312-319.

dait avec eux un Office de pastorale liturgique. Là encore, il bénéficiait des exemples et des recherches du mouvement allemand, si populaire et si pastoral, qu'il avait connu et admiré dans ses meilleures réalisations : il avait même fait venir, vers 1930, l'abbé Pinsk, de Berlin, pour une session en Alsace.

Son rayonnement débordait toujours le cadre des paroisses où il avait été vicaire, puis curé : il prenait une part importante aux réunions sacerdotales du Mont-Sainte-Odile, collaborait à des publications pastorales. Le Rituel de Strasbourg, le *Liber orationum*, dont *La Maison-Dieu* a rendu compte en son temps, lui doivent beaucoup. Le temps de l'adversité montra quel était son courage et ne ralentit pas son zèle liturgique : au camp de Struthof il organisa une école, une chorale et des réunions bibliques.

Le Centre de pastorale liturgique bénéficia donc désormais de sa collaboration assidue : il ne manqua aucune réunion de comité, aucune session de Vanves, presque aucune session de Versailles. De nos travaux, il fut souvent l'inspirateur. La session de Versailles de 1949, sur *La célébration du culte paroissial*[2], qui a donné son style à toutes les sessions suivantes, a été conçue tout entière par M. Rauch. Pareillement, notre étude de 1950 sur l'*Économie du Salut*[3]. Mais même quand il n'avait pas un rôle aussi apparent, il apportait toujours dans les échanges de vue son bon sens et ses hardiesses, surtout son esprit religieux et pastoral : le souci de la gloire de Dieu, de la louange désintéressée, allaient de pair chez lui avec le souci des âmes à conduire, à nourrir et éclairer; il avait trop de santé spirituelle pour y trouver matière à dilemme ou écartèlement.

Dès que les relations entre la France et l'Allemagne devinrent possibles, M. Rauch fut chargé de préparer et d'organiser une rencontre entre les mouvements liturgiques des deux pays. Elle eut lieu à Luxembourg en juillet 1950. M. Rauch y remplit avec un talent extraordinaire la fonction d'interprète : sa parfaite connaissance des deux langues, la pratique de la sténographie, lui permettaient de traduire sans arrêt d'une langue à l'autre des journées entières. Il le faisait avec joie, conscient du trait d'union qu'il constituait entre deux Églises vénérables, et y ajoutait aussi son humour. Désormais, chaque année ou presque, eut lieu une réunion internationale; le cercle s'élargit progressivement, mais toujours les échanges exigeaient la présence de M. Rauch et son travail acharné d'interprète. Il passa tout l'été de 1956 sur les conférences du Congrès d'Assise, et si on l'a peu vu à cette triomphale assemblée qui le comblait d'aise, c'est qu'il était enfermé à longueur de journée dans sa cabine de traducteur, un casque d'écoute sur la tête et ruisselant de sueur.

Il fut absent, toutefois, de la rencontre de Montserrat de 1958 : la maladie venait de le frapper. De la gravité de ce mal, on pouvait douter à la session de Quasimodo 1959, où il était revenu aussitôt

2. *La Maison-Dieu*, 20.
3. *Ibid.*, 30.

remis prendre sa part de travail. Quelques jours après, le 18 avril, il mourait presque subitement dans la clinique où il était allé se faire soigner. Si l'on écrivait encore des biographies dans le style des hagiographes médiévaux, on soulignerait que ce prêtre qui trouvait l'unité de sa vie dans la méditation du mystère pascal, est mort au temps de la Cinquantaine pascale, comme d'ailleurs Mgr Pinson, Mgr Terrier, Dom Sérès... Le Retour du Seigneur était son espérance, toujours ravivée par les formules de la Liturgie dont il aimait souligner le caractère eschatologique. Au moment de sa mort, l'Église se préparait à célébrer le IIIe dimanche après Pâques : « Vous me reverrez, alors votre cœur se réjouira et votre joie, personne ne pourra vous l'ôter. »

A ses obsèques, l'on voyait côte à côte, derrière le char funèbre, Mgr Wagner, directeur du *Liturgisches Institut* de Trèves, et le P. Roguet, en signe de la reconnaissance que lui doivent nos deux mouvements nationaux : il nous a fait nous connaître, nous comprendre, nous aimer.

AIMÉ-GEORGES MARTIMORT.

Le gérant : CLAUDE ROGUET, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 3-59.